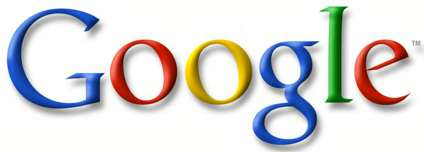


Dr. G. A. J. Hazeu

BIJDRAGE TOT DE KENNIS VAN HET JAVAANSCHE TOONEEL.

BIJDRAGE

TOT DE

KENNIS VAN HET JAVAANSCHE TOONEEL.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE TAAL- EN LETTERKUNDE
VAN DEN OOST-INDISCHEN ARCHIPEL,

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

DR. A. C. VREEDE,
HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE,

VOOR DE FACULTEIT TE VERDEDIGEN

op Zaterdag den 30sten Januari 1897, des namiddags te 3 uren,

DOOR

GODARD AREND JOHANNES HAZEU,
GEBOREN TE AMSTERDAM.



BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN
E. J. BRILL
LEIDEN — 1897.

BOEKDRUKKERIJ voorheen E. J. BRILL. — LEIDEN.

F204-291473

9-24-62

AAN MIJNE MOEDER.




Niet omdat de traditie het nu eenmaal zoo eischt, maar gedreven door een persoonlijk-gevoelde behoefte breng ik hier mijn dank aan mijne hooggeachte leermeesters voor zooveel dat ik hun verschuldigd ben.

Die dank geldt in de eerste plaats mijn hooggeschatten Promotor, prof. KERN, voor de veelzijdige hulp mij verleend bij de samenstelling van dit proefschrift en voor de bereidwilligheid, waarmede hij zijn handschrift van het Âdiparwa benevens verschillende boekwerken, in zijn bezit, mij ten gebruike afstond.

Zoowel aan prof. KERN, als aan prof. VREEDE en prof. DE GROOT breng ik mijn hartelijken dank voor het van hen genoten onderwijs en voor de groote welwillendheid, die zij mij gedurende mijn studietijd hebben betoond. Voor dit laatste heb ik ook prof. DE GOEJE te danken.

Ook Dr. H. D. VAN GELDER en den Heer H. C. KLINKERT dank ik zeer voor hun onderwijs.

Nog rest mij mijne diep-gevoelde erkentelijkheid te betuigen aan prof. HOUTSMA te Utrecht: niet alleen den leermeester mocht ik in hem leeren waardeeren, maar ook den belangstellenden leidsman, die, tijdens mijn verblijf

aan de Utrechtsche Universiteit, mijne destijds nog onzekere neiging leidde in de richting van mijn tegenwoordig studievak.

Ten slotte een dankbetuiging aan de Beambten van de Bibliotheek en van 't Ethnographisch Museum alhier: hunne bekende vriendelijke hulpvaardigheid mocht ook ik in ruime mate ondervinden.

Leiden, 16 Januari 1897.

G. A. J. Hazeu.



De volgende afkortingen werden in dit geschrift gebezigd:

P. W. duidt aan: C. POENSEN, „De Wajang", in „Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendelinggenootschap", jaargang XVI (1872), p. 59—115, 204—222, 233—280 en 353—367, en jaargang XVII (1873), p. 138—164.

M. W. duidt aan: CH. TE MECHELEN, „Een en ander over de Wajang", in het „Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen", deel XXV, p. 72—107.

OETOYO duidt aan: „Beantwoording der vragen, gesteld door Mr. L. SERRURIER, over de verschillende soorten wajangs in de afdeeling Batang, res. Pekalongan (een weinig vermeerderd met eenige opmerkingen omtrent in andere gewesten voorkomende wajangsoorten), door RADEN MAS OETOYO, schrijver b/d Controleur van Bandar", in 't „Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur", deel X, afl. 6, p. 361—406.

S. W. duidt aan: „De Wajang Poerwa, eene ethnologische studie, door Dr. L. SERRURIER", Leiden, Brill 1896.

Tijdschr. Bat. Gen. of T. B. G.: „Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen".

Verh. Bat. Gen. of V. B. G.: „Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen".

Not. Bat. Gen. „Notulen van de algemeene en Bestuursvergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen".

Bijdr. Kon. Inst. of B. K. I.: „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië".

Deze dissertatie werd besproken in:
Zeitschrift für Ethnologie 1897 (jaargang 27
Heft I) door Max Bartels;
Tijdschr. Koninkl. Nederl. Aardr. Genootschap
2e Serie deel XV n°1, Febr. 1898, p. 115-117
door Prof. Kern;
„het Vaderland" van 14 en 15 Febr. 1897
" door van Nouhuys.

INHOUD.



INLEIDING.

't Is bekend dat de Javanen het eerst en 't meest den invloed hebben ondergaan van de Hindu's (Indiërs), dat ze aan hen — zoowel in materieel als in geestelijk opzicht — zeer veel hebben te danken, ja dat de Indiërs op het gansche samenstel der Javaansche beschaving hun stempel hebben gedrukt.

Mag men nu daaruit de gevolgtrekking maken dat de Javanen *uit zichzelf* alle energie, allen hoogeren aanleg missen, dat zij slechts automatisch navolgden wat de hoogerbeschaafde en rijker-begaafde Hindu's hun voordeden?

't Is nog niet zoo heel lang geleden dat men vrij-algemeen deze meening was toegedaan; in de laatste jaren echter zijn er — vooral door meerdere bekendheid met den cultuurtoestand van het oude Java — gewichtige feiten aan 't licht gekomen, die bewezen dat men den Hindu-invloed had overschat, 't oordeel over de Javanen daarentegen al te geringschattend was geweest. De onderzoekingen van

prof. KERN [1]), en Dr. BRANDES [2]) hebben aangetoond dat niet alleen in vele gevallen het Hindu-element slechts een oppervlakkig vernis was, dat de Javaansche grondstof min of meer volkomen overdekte, maar ook — en hierop vooral wilde ik wijzen — dat veel, wat de Javanen werkelijk van de Hindu's ontvingen, door hen na de overname zóó eigenaardig vervormd werd en zóózeer een typisch-Javaansch cachet kreeg, dat men, bij meer opzettelijke beschouwing daarvan, den indruk ontvangt van een zelfstandige werkzaamheid van den Javaanschen geest, al was ook de grondstof uit Indië aangevoerd.

Indien men dus een juist inzicht wil erlangen in den eigenlijken aard en aanleg van het Javaansche volk, dan zal men, uitgaande van de hoogte van ontwikkeling en beschaving die het bereikt heeft, eerst hebben te onderzoeken wat het aan anderen, inzonderheid aan de Hindu's, heeft te danken, om daarna over te gaan tot het moeilijkste maar ook verreweg belangrijkste onderzoek, n.l. naar de wijze waarop het de vreemde voorbeelden heeft nagevolgd; m. a. w. men zal den Javanen in zekeren zin „rekenschap" moeten vragen van hun „rentmeesterschap," in dit geval met betrekking tot de geestelijke geschenken, die de Hindu's hun brachten.

't Is duidelijk dat de volledige oplossing van dit vraagstuk vooralsnog op vele, bijna onoverkomelijke moeilijkheden stuit, maar we kunnen althans trachten gegevens

1) Zie »Over den invloed der Indische, Arabische en Europeesche Beschaving op de volken van den Indischen Archipel" Leiden 1883.

2) »Een Jayapattra van Çaka 849" in T. B. G. XXXII p. 98 sqq.

te verzamelen, die aan dit doel dienstbaar zullen zijn; en hieronder bekleeden ongetwijfeld een voorname plaats die, welke ontleend worden aan de letterkunde. Immers de letterkunde is de afspiegeling van het geestelijk en zedelijk leven eener natie, en dus zal ook grondige bestudeering van 't karakter en — voorzoover mogelijk — de geschiedenis dier letterkunde een zeer belangrijke bijdrage leveren tot de kennis van het volk, van zijn aanleg en zijn ontwikkeling.

De invloed der Indiërs op de oudere Javaansche letterkunde is zeer krachtig geweest, maar ook hierbij heeft men vooral te onderzoeken wat de Javaansche geest maakte van en deed met de Indische scheppingen. De manier, waarop deze Indische geestesproducten door de Javanen verwerkt en vervormd werden, werpt een eigenaardig licht op den Javaanschen volksaard.

In 't bijzonder treft ons dit in de Javaansche tooneelliteratuur, voorzoover deze onderwerpen behandelt, ontleend aan de Indiërs, of liever aan Sanskṛt-werken, vooral 't Mahâbhârata. Die tooneelliteratuur omvat meer of minder uitvoerige tooneelstukken, waarvan opzet, stijl en technische samenstelling eigenaardig-Javaansch zijn, die worden opgevoerd met behulp van een zeer waarschijnlijk oorspronkelijk-Javaanschen, maar stellig niet Hinduschen, tooneeltoestel, doch waarvan meestendeels het onderwerp, de intrigue, direct of indirect ontleend is aan de oude sagen der Indiërs, hoezeer dan ook dikwijls vermengd en dooreengeward met echt-Javaansche bestanddeelen of algemeen-Maleisch-polynesische mythen.

Prof. KERN heeft meermalen, vooral in zijn werk: „Eene Indische Sage in Javaánsch gewaad" [1]), uitvoerig gesproken over de groote belangrijkheid van dezen tak der Javaansche letterkunde, waarin de echt-Javaansche geest zich zoo duidelijk doet kennen niettegenstaande de Indische onderwerpen. In dat werk vergelijkt Z.H.G. het Javaansche tooneelstuk Obong-obongan bale si Galagala met de Indische sage van het Jatugṛha-parwan [2]) die er aan ten grondslag ligt, wijst op 't groote onderscheid „èn in geest èn in uiterlijkheden" [3]), dat er tusschen beide bestaat en bespreekt voorzoover doenlijk de oorzaken daarvan. Tevens wijst Z.H.G. op de wenschelijkheid om ook andere lakons te vergelijken met de Indische bronnen [4]).

In de overtuiging dat een onderzoek naar de vervormingen, welke die oorspronkelijk-Indische sagen in den loop der eeuwen ondergingen doordat en nadat ze waren omgewerkt tot Javaansche tooneelstukken, in geen geringe mate zal kunnen bijdragen tot de kennis van den Javaanschen volksaard, stelde ik mij tot taak achtereenvolgens de meest bekende Javaansche tooneelstukken, wier onderwerpen tot den zoogenaamden „Mahâbhârata-cyclus" behooren, te vergelijken met de oorspronkelijke verhalen van het Mahâbhârata.

't Bleek mij echter weldra dat het voor een dusdanig onder-

1) Uitgeg. door de Koninkl. Academie van Wetensch. te Amsterdam, 1876.
2) Zie Mahâbhârata I, hoofdstuk 141—150.
3) o. c. p. 22.
4) o. c. p. 4.

zoek in hooge mate wenschelijk is zich vooraf een heldere voorstelling te vormen van den aard van 't Javaansche tooneel in zijn verschillende uitingen, van zijn oorspronkelijk karakter en van de geschiedenis van zijn ontwikkeling.

't Is dáárom dat ik wil trachten in dit proefschrift — niet eene tot in kleinigheden volledige beschrijving te geven van dat tooneel, den tooneeltoestel etc. (die vindt men reeds in de werken van prof. POENSEN, den Heer TE MECHELEN en anderen), maar — eerstens:

te onderzoeken welke plaats dat tooneel oorspronkelijk in 't Javaansche volksleven innam en aan welke voorstellingen het zijn ontstaan te danken heeft;

na te gaan op welke wijze en in welke richting het zich later ontwikkelde;

en den technischen bouw en de wijze van opvoering der tooneelstukken te bespreken.

In den loop van dit onderzoek hoop ik de boven geuite meening te staven en toe te lichten, dat n.l. zoowel het geheele Javaansche tooneel als de Javaansche tooneelstukken *technisch* zuiver-Javaansch zijn, en geen spoor van Hindu-invloed verraden. Vervolgens stel ik mij voor:

uitvoeriger dan tot nu toe geschiedde de aandacht te bepalen bij aard en inhoud der Javaansche tooneelliteratuur in 't algemeen en bij die van de wayang-purwa in 't bijzonder; om ten slotte

bij wijze van specimen één tooneelstuk, en wel de lakon Palasara, te vergelijken met de Indische sagen van het Mahâbhârata die er aan ten grondslag liggen, waarbij ik zal pogen een nuttig gebruik te maken van de methode,

door prof. Kern in bovengenoemd werk (Een Indische Sage in Javaansch gewaad) aangewezen.

De resultaten van een dergelijk onderzoek, op eenige andere bekende lakons toegepast, hoop ik binnen niet te langen tijd afzonderlijk uit te geven.

I. HET JAVAANSCHE TOONEEL.

A. HET OUDE SCHIMMENSPEL.

§ 1. Korte Beschrijving.

Het klassieke Javaansche tooneel bestaat uit een vertooning van schimmen, die door daarvoor speciaal vervaardigde lederen poppen [1]) worden geprojecteerd op een wit scherm (*kĕlir*). Dat scherm, gemaakt van wit inlandsch weefsel, en meestal voorzien van een rooden rand, is gespannen op een houten raam (*panggung*) [2]). Boven, hetzij aan de bovenzijde van dit raam bevestigd of aan de dakribben opgehangen, slingert een groote koperen lamp met een tuit waar een dikke pit uithangt van gedraaid katoen, en die volgens oud gebruik met olie gevoed wordt. Deze lamp (*bleñcong*) werpt haar licht op de kĕlir. Vlak vóór de kĕlir, natuurlijk aan de zijde waar de lamp hangt, plaatst zich de *ḍalang* of vertooner. Links van hem staat de *koṭak*, een langwerpig vierkante kist met een los deksel. In die kist bevinden zich de tooneelpoppen (*wayang* of *ringgit*), benevens verdere benoodigdheden (de *ricikan*) [3]), b. v.

1) Over den vorm dier poppen — zie de uitvoerige beschrijving van een geheele serie in S. W. p. 127—177.

2) Een duidelijke afbeelding van den geheelen toestel komt voor in S. W. p. 196.

3) Een plaat waarop een groot aantal dier *ricikan* zijn afgebeeld met vermelding hunner namen komt voor S. W. p. 183.

wapenen, paarden, olifanten etc. Aan de naar den ḍalang toegekeerde langste zijde van de koṭak hangen aan een kettinkje met een haak over den rand van de kist twee of drie houten of metalen plaatjes, waartegen de ḍalang, die tijdens de voorstelling met gekruiste beenen op een matje gezeten is, met zijn rechtervoet aanslaat, telkens wanneer hij in zijn vertooning krijgsrumoer of iets dergelijks wil aanduiden. Die plaatjes heeten *kĕprak*, *kĕpyak* of *kĕcrek*. In zijn linkerhand houdt de ḍalang de *tabuh kĕprak* of *cĕmpala*, een soort hamertje van hoorn of hard hout. Daarmede tikt hij gedurende de voorstelling herhaaldelijk tegen de koṭak of tegen de kĕprak om aanwijzingen te geven voor het spel der achter hem zittende muzikanten of gamĕlanspelers. Nog staat in de nabijheid van den ḍalang een bekken of schaal met reukwerk (de *padupan*) dat bij 't begin der voorstelling ontstoken wordt, en ook een kom (*bokor*), waarin de *sajen* [1]) (een offer aan de geesten) gelegd wordt. De poppen hebben grillige vormen, zijn meestal *en profil* uitgesneden en hebben voor 't grootste deel beweegbare armen; die armen zijn namelijk derwijze aan het lichaam bevestigd dat ze door middel van daaraan vastgebonden houten stokjes (*cĕmpurit*) door den ḍalang bewogen kunnen worden.

De ḍalang voert de poppen ten tooneele op 't verlichte scherm, en spreekt de verschillende rollen van de personen, die zij voorstellen, terwijl hij de samenspraken afwisselt met beschrijvingen of verklaringen, nu en dan ook met een soort van recitatieven, *suluk* geheeten.

---

1) Waaruit die *sajen* bestaat, zie Winter Jav. Samenspraken, I p. 160. (De citaten uit dit werk zijn naar den *derden* druk, 1882.)

Zie echter Rouffaer noot 22 bij de door hem uitgegeven, van den ouden Winter "afkomstige„ Korte beschrijving van het hof Soerakarta in 1824", in B.K.I. VI, 10 (n° 54 der geheele reeks, jaarg. 1902) p. 41 en p. 102-103.

Wat de toeschouwers betreft, de oude adat wil dat de vrouwen tijdens de vertooning aan die zijde van het scherm zitten, waar zij slechts de schaduwen, door de poppen op 't verlichte scherm geworpen, kunnen zien, terwijl de mannen aan de zijde van den ḍalang zich bevinden, zoodat voor hen de poppen zelf zichtbaar zijn.

't Hier gezegde is voldoende om een voorstelling te geven van den tooneeltoestel bij de schimmenvertooning; voor nadere bijzonderheden kan ik verwijzen naar het belangrijke opstel van prof. POENSEN [1]).

---

§ 2. OUDERDOM.

Dit Javaansche schimmenspel nu, zooals het boven kortelijk beschreven werd, is al zeer oud: op verscheidene plaatsen in de oud-Javaansche letterkunde vindt men er melding van gemaakt.

Prof. KERN wees er reeds op [2]) dat al in 't gedicht Arjuna-Wiwâha van het wayangspel gesproken wordt. (De Arjuna-Wiwâha is opgesteld onder Air-langgha, d. i. in de eerste helft der elfde eeuw na Chr.) [3]). De bedoelde plaats is strophe 59 en luidt volgens de editie van R. FRIEDERICH aldus:

[metrum *Çikhariṇî*, zie Wṛtta-Sañcaya str. 83]

---

1) Zie P. W. jaarg. 16 p. 61 sqq.
2) In zijne »Kawi-Studiën" p. 9 noot 2.
3) Zie Kawi-Studiën p. 8.

„Hanânonton ringgit[1]) *manangis asĕkĕl mûḍa hiḍĕpan* | *huwus wruh towin yan walulang inukir molah angucap* | *hatur ning wang trĕṣṇeng wiṣaya malahâ tan wihikana* | *ri tatwan yan mâyâ sahana-hananing bhâwa siluman.*" ||

„Er zijn er die, als ze kijken naar de tooneelpoppen weenen, bedroefd en verbijsterd zijn in hun gemoed, hoewel ze toch weten dat het uitgesneden leer is, dat 't vertoon maakt van te spreken; de gelijkenis van (d. i.: met hen kan men vergelijken) menschen die, dorstend naar de wereldsche dingen (of: zinnelijke genietingen), in ijdelen waan verkeeren en niet weten dat al de als toovergestalten verschijnende toestanden in werkelijkheid slechts begoocheling (schijn) zijn."

Ook in het door prof. KERN uitgegeven gedicht Wṛtta-Sañcaya wordt van de wayang gesproken. (Dit leerdicht over den versbouw dagteekent ongeveer uit 't midden der 12e eeuw na Chr.)[2]). De bedoelde plaats is strophe 93 en luidt:

[metrum: *Madraka*]

„Lwir mawayang tahĕn gati nikang wukir kinĕliran himârang anipis | *bungbung ikang pĕtung kapawanan, yateka tuḍunganya munyangarangin* | *paksi kĕtur saluṇḍingan ikâ kinangsyani pamangsul ing kidang alon* | *madraka çabda ning mrak alang* | *sawang pangidungnya mangrasi hati.*" ||

---

1) Er staat: *tringgit*, wat waarschijnlijk een schrijffout is.

2) Zie de bedoelde uitgave van »Wṛtta-Sañcaya" p. 4 en 5.

welk vers prof. KERN aldus vertaalt:

„De bergen maakten op dat oogenblik den indruk alsof ze de boomen tot tooneelfiguren en den doorschijnenden, fijnen nevel tot scherm hadden; de holle bamboezen, waar de wind doorheen speelde, ze waren (als het ware) de zacht ruischende *tuḍungans* [1]); de kweelende kwartels waren (als het ware) de *sarons*, harmonisch afwisselende met de zachte echo der herten; de tonen der verliefde pauwen vormden 't Madraka-gezang."

In zijne aanteekeningen op deze strophe vestigt prof. K. de aandacht op een vers van het oud-Jav. Bhârata-Yuddha, waarvan de inhoud treffend met deze strophe overeenstemt. (Men weet dat 't Bhârata-Yuddha is vervaardigd door Mpu Sĕḍah in 1157 na Chr.) 't Bedoelde vers is strophe 664 [2]), die in 't HS. van RAFFLES [3]) luidt:

[metrum *Çârdûla-wikrîḍita*, zie Wṛtta-Sañcaya str. 88]

„*Tĕkwan ri lwah ikang taluktak atarik sâkṣât saluṇḍing wayang* | *pring bungbang muni kânginan manguluwung, yekân tuḍungnyângiring* | *gĕṇḍing strî nya pabaṇḍung i prasamaning kungkang karĕngwing jurang* | *cenggeret nya walangkrik atri kamanak tanpântarângangsyani.*" ||

„En in de rivier deden de kikvorschen hun gekwaak hooren, zij vormden als het ware de *saron's* van het wayang-

1) *Tuḍungan* is volgens prof. KERN een muziekinstrument dat oudtijds bij de wayangvertooningen dienst deed, waarschijnlijk een soort fluit.

2) Door een drukfout staat er 644.

3) Volgens de steendrukuitgave van S. Lankhout te 's Gravenhage c. f. Dr. Cohen-Stuart »Brata-Joeda" (Niew. Jav.) Zang 63, vs. 6—8.

spel (die bij het wayangspel gehoord worden); de holle bamboekokers gaven geluid als de wind er doorheen speelde, dát waren de fluiten (*tuḍung's*) die [het spel] begeleidden; het concert der *kungkang's*, dat men hoorde in de bergkloven, was te vergelijken met de liedjes (het gezang) der vrouwen; het geluid (?) der sprinkhanen die, druk, onophoudelijk daarbij accompagneerden, was (als 't ware) [de klank van] de *kamanak's* (d. z. kleine bekkens)."

Bovendien is er nog een plaats in de Tantu-Panggĕlaran, die hier vermelding verdient [1]). Dit oud-Javaansche cosmogonische prozawerk dateert waarschijnlijk uit denzelfden tijd als 't oud-Jav. *Âdiparwan*, d. i.: de eerste helft van de elfde eeuw na Chr. [2]). Op folio 34*a* van het in de Leidsche Univ. Bibl. aanwezige HS. [3]) van dit interessante werk lezen we:

„*Rĕp sakṣaṇa bhaṭâra Îçwara-Brahma-Wiṣṇu umawara panaḍah bhaṭâra Kâludra* (l. *Kâla-Rudra*), *tumurun maring madhyapâda awayang sira, umucapakĕn tatwa bhaṭâra mwang bhaṭârî ri bhuwana; mapanggung makĕlir sira; walulang hinukir makawayang-nira, kinudangan pañjang langon-langon. Bhaṭâra Îçwara sira hudipan, rinakṣa sira de hyang Brahma-Wiṣṇu; midĕr sira ri bhuwana, masanggiṇa hawayang, tinĕhĕr habanḍagiṇa hawayang. Mangkana mûla kacaritanya ngûni. Muwah pangawara bhaṭâra Îçwara-Brahma-Wiṣṇu ri bhaṭâra*

1) Prof. KERN heeft mij op deze plaats opmerkzaam gemaakt.
2) Zie wat prof. KERN over deze cosmogonie zegt in Bijdr. Kon. Inst. V, II, p. 576.
3) Cod. 2212; zie prof. VREEDE: Catalog. v. d. Jav. en Madur. HSS. der L.-Univ.-Bibl. p. 393.

Latere onderzoekingen hebben aangetoond dat de Tantu veel later moet gesteld worden.

Zie het citaat van deze plaats in K. B. Wdbk. sub <u>mèn</u>

F Er zijn nog meer plaatsen in de Oud-Jav. literatuur waar over de wayang gesproken wordt. Zie Dr. H. H. Juynboll in Bijdr. Kon. Inst. VI, VI (1899) p. 393. Daar worden genoemd: en 6, VII (1900) p. 273

Sumanasântaka Zang XXVII
„Tucapang wwang i panggung ika kadi wayang jinajar kinudang."

Râmâyaṇa, sarga XXIV vers 112, d:
Tanpomah tâ katṛṣṇan laku widu mawayang kom guṇya saguṇa."

Brahmâṇḍapurâṇa Oud-Jav. proza-bewerking
„patapĕlan, pabaṅolan, pangaywan widu, pangigĕlan, pawayangan."

Râmawijaya VII, 12, b.
„tan pendah mawayang-wayang kinĕliran jalada mirir amĕtwakĕn riris."

Kâla, midĕra ring bhuwana. Bhaṭâra Kâla tiniñjonira, ijo-hijo molah ta sireng bale, lumawu-lawu hawaknira. Sang hyang Îçwara dadîçwarî, sang hyang Brahma dadi pede rât, sang hyang Wiṣṇu dadi tĕkĕs, midĕr mangidung hamen-amen; tinĕhĕr baṇḍagiṇa men-men ngaranya. Mangkana mûla ning hanôbaṇḍagiṇa men-men" [1]).

Er zijn in dit stuk te veel moeilijkheden — gedeeltelijk ook te wijten aan fouten in het HS. — dan dat ik mij aan een volledige vertaling zou wagen; trouwens tot recht begrip van 't hier verhaalde zou men ook wat er aan voorafgaat nauwkeurig moeten bestudeeren en ontleden, wat voorloopig mij althans onmogelijk is [2]). Voor mijn doel kan ik volstaan met te vermelden dat hier verhaald wordt, hoe de goden Îçwara (d. i. Çiwa), Brahma en Wiṣṇu naar de aarde afdalen en daar gaan wayang spelen. Ze gebruiken

---

1) Het hier naar het Leidsche HS. cod. 2212 geciteerde gedeelte uit de T.-P. luidt in een HS. uit de kort geleden hier aangekomen verzameling HSS. uit 't legaat VAN DER TUUK (116 of 179 IV) gansch anders. Ter vergelijking transcribeer ik hier de lezing van dit HS. (fol. 39*b*—40*a*):

»*Rĕp sakṣana sang hyang Îçwara-Brahma-Wiṣṇu mangawarah tadahira bhaṭâra Kâla, mangucapakĕn kacarita nikang bhuwana; mapanggung mâglar tâ sira, walulang hinûkir minaka-wayang, tinabĕhtabĕhan, kiniḍungan pañjang lango-langon. Bhaṭâra Îçwara sireng iḍĕp, pratyakṣa mwang bhaṭâra Brâhma-Wiṣṇu, midĕr ing bhûwana, makagunanira wayang; hyang Îçwara dadi çwarî, hyang Brâhma dadi peret, hyang Wiṣṇu dadi tkas, midĕr mangidung ngamen-amen ta ngaranira. Mangkana mûla ning hana mañcagiṇa*".

De varianten hier werpen weinig licht op de onzekere plaatsen van 't Leidsche HS.; eerder schijnt het dat dit HS. nog slechter is dan 't vorige.

2) We vinden ook in dit verhaal, dat loopt van fol. 32, b, r. 4—34, b, r. 2, een eigenaardig mixtum van Indische en Javaansche bestanddeelen.

daarbij een *panggung* (d. i. 't houten raam waarop 't scherm gespannen wordt) en een *kĕlir* (scherm); zij maken *wayang's* (poppen, eigenlijk schimmen) van uitgesneden of bewerkt leder. Aldus toegerust, trekken zij rond op de aarde en geven schimmenvertooningen. Dát was de oorsprong van de wayangspelen, zoo zegt de schrijver. Bovendien geven ze ook nog een ander soort vertooningen, die *men-men* heeten; over deze laatste spreek ik later.

Eindelijk dient nog vermeld te worden, dat ook zelfs in oud-Javaansche Oorkonden uitdrukkingen voorkomen, die doen denken aan tooneelspel of tooneelspelers, zonder dat we altijd kunnen uitmaken of hier bepaalde schimmenspelen dan wel primitieve kluchten bĕdoeld zijn. Zoo vindt men bijv. in de eerste der „Vier Oorkonden op koper, gevonden op Bali", getranscribeerd door Dr. VAN DER TUUK en Dr. BRANDES [1]), plaat 5*b* r. 1: „*hanâbañwal atapukanâringgit*", terwijl daar ook „*men-men*" genoemd wordt, dat we zoo even als een bepaald soort vertooning in de Tantu beschreven vonden. Deze oorkonde is van Çaka 980, d.i. 1058 na Chr. Dezen datum in aanmerking nemende, kunnen we als zeker stellen dat hier *aringgit* = *awayang*.

In de door prof. KERN uitgegeven en toegelichte Oorkonde van Çaka 782 [2]) staat op VI*a*: „*juru barata*", d.i. volgens prof. KERN [3]): „tooneelspeler of dalang". Maar we

1) In Tijdschr. Bat. Gen. XXX p. 603 sqq.
2) In V. M. K. Acad. v. W. afd. Lett. 2e reeks, deel X p. 77 sqq.
3) Aldaar p. 110. *barata*, in 't Sanskrt *bharata* = tooneelspeler.

In de „Nāgarakrĕtāgama" in Zang 91 een feest beschreven met tooneelvertooningen.

missen de noodige gegevens om uit te maken of hier een vertooner van het vereerde schimmenspel dan wel een potsenmaker bedoeld is.

Ook in de tweede der door Dr. COHEN STUART uitgegeven Kawi-Oorkonden wordt gesproken van *„juru banjol* [1]) en *„haringgit, abanjol"* [2]). Deze oorkonde zegt zelf te zijn van Çaka 762, maar Dr. BRANDES is overtuigd van hare onechtheid [3]).

We zien dus, dat wèl meermalen in de Oorkonden gesproken wordt van *(h)aringgit*, maar dat deze vermelding, zoo geheel op zichzelf staande, te weinig duidelijk is om er nu reeds bepaalde gevolgtrekkingen uit te mogen maken. Intusschen, 't blijkt dan toch dat reeds in de 9de eeuw na Chr. op Java tooneelspelen, hoe primitief dan ook, voorkwamen.

Vatten we nu samen wat de boven geciteerde plaatsen (behalve die uit de oorkonden, waaruit men wegens hun gebrek aan duidelijkheid geen gevolgtrekkingen mag maken) ons leeren, dan vinden we:

1. Dat reeds ten tijde van Air-langgha (950 Çaka = begin 11de eeuw na Chr.) in het toenmaals bloeiende rijk van Kĕḍiri schimmenspelen, wayangs, werden vertoond.

2. Dat die vertooning plaats had door poppen van uitgesneden leer (*walulang inukir*) schaduwen te doen werpen

1) Oork. II plaat *4a*.
2) Aldaar plaat *6a*.
3) Zie Tijdschr. Bat. Gen. XXXII p. 111 noot.

op een scherm (*kĕlir*), terwijl de vertooner de rollen der door de poppen voorgestelde personen opzeide.

3. Dat toen reeds die schimmenspelen zóó oud waren dat de schrijver van de Tantu-Panggĕlaran er toe kon komen een verklaring te geven van hun oorsprong, dien hij stelde in een tijd toen de goden nog op aarde rondwandelden.

4. Dat in die tijden deze vertooningen zulk een groote populariteit genoten, dat dichters hun vergelijkingen aan 't schimmenspel ontleenden.

5. Dat zeer waarschijnlijk ook toen al, maar zeker in de 12de eeuw na Chr., die vertooningen begeleid werden door een vast orkest, bestaande uit een vast stel muziekinstrumenten (*tuḍung*, *saron*, *kamanak* etc.).

6. dat de inhoud der vertooning in staat was 't gemoed der toeschouwers te roeren, zoodat dus blijkbaar toen reeds min of meer geregelde tooneelstukken werden opgevoerd.

Nemen we hierbij in aanmerking dat bij een volk, verkeerende in een cultuurstadium als we bij de Javanen van die oude tijden mogen veronderstellen, een nieuwuitgevonden of pas bekend geworden gebruik langen tijd noodig heeft vóór het algemeen bekend en populair wordt en een ontwikkeling bereikt als die welke het schimmenspel in bovengenoemden tijd blijkbaar reeds bereikt had, dan wordt het duidelijk dat reeds lang vóór 950 Çaka het schimmenspel op Java inheemsch moet geweest zijn.

Uit het boven gezegde blijkt tevens dat de Javaansche traditie, die Pañji Ino Kĕrtapati als den uitvinder van de wayang huldigt [1]), met de feiten in strijd is; want al is 't ook nog niet gelukt den juisten tijd te bepalen waarin deze beroemde en geliefde held der Javaansche dichters zijn romantische avonturen beleefde [2]), men kan met zekerheid vaststellen dat zijn leeftijd veel dichter bij den Majapahitschen tijd dan bij dien van Air-langgha ligt [3]).

Dr. BRANDES acht het waarschijnlijk dat, evenals vele andere zaken (gamĕlan, eigen metriek, metaalbewerking, de natte rijstbouw etc.), ook de wayang reeds omstreeks 700 Çaka aan de Javanen bekend is geweest [4]). Behalve het argument, te putten uit de boven geciteerde vergelijking in de Arjuna-Wiwâha, voert deze geleerde voor den hoogen ouderdom van de wayang nog aan het belangrijke feit, dat de termini technici der wayang ons *etymologisch* zoo weinig duidelijk zijn: indien de wayang in lateren tijd ware be-

1) Zie P. W. jaarg. 17, p. 139 en OETOYO p. 371.

2) Zie Dr. BRANDES in Tijdschr. Bat. Gen. XXXII p. 123 en 424.

3) In de Wayangkroniek, voorkomende in S. W. vinden we vermeld (p. 101), dat Jayabaya van Mamĕnang (= Kĕḍiri) in 861 (Çaka) afbeeldingen wenschte te maken van zijne voorzaten; dat toen die afbeeldingen geteekend werden *en face* op lontar-bladen naar 't model der steenen beelden, en dat hij die na voltooiing noemde: »afbeeldingen van de wayang poerwa." — Daargelaten nog de naieviteit van dit geheele bericht, — waar we niets met zekerheid weten van de vorsten van dien ouden tijd, en het aan den anderen kant vaststaat dat de éénige Jayabhaya van Kĕḍiri, dien we kennen, regeerde in de laatste helft van de 11de eeuw Çaka, mogen we niets uit dit op zichzelf staande bericht afleiden. (Over dien Jayabhaya, zie prof. KERN: Wṛtta-Sañcaya p. 5).

4) Zie zijn Verhandeling: »Een Jayapattra of acte van een rechterlijke uitspraak van Çaka 849" in T. B. G. XXXII p. 112 sqq.

kend geworden, dan — zoo zegt Dr. B. — zouden die technische termen „nieuw, of aan andere zaken, die ons evenzeer bekend zouden zijn, ontleeend moeten wezen." Ook dít schijnt mij een zeer krachtig argument: woorden als *wayang*, *ringgit*, *kĕlir*, *bleñcong*, *koṭak*, *ḍalang*, *suluk*, *ada-ada*, — om maar enkele te noemen — zijn ons etymologisch alles behalve helder.

Uit dit alles meen ik te mogen concludeeren, dat minstens omstreeks 800 Çaka (waarschijnlijk zelfs nog vroeger) het schimmenspel op Java bekend was, en dat de vertooning toenmaals *technisch* in hoofdzaak overeenkwam met die, welke thans bekend is (lederen poppen, een scherm, een lamp daarachter etc.).

---

§ 3. Herkomst.

Thans ga ik over tot de vraag: Is het Javaansche schimmenspel door Javanen uitgedacht, òf is het van vreemden overgenomen of onder vreemden invloed ontstaan?

De Heer Poensen, deze kwestie besprekende [1], meent dat Crawfurd [2] te ver gaat waar hij beweert dat de Javanen de uitvinders zijn van het Polynesisch drama, en dat Hageman [3] meer der waarheid nabij is als hij schrijft

1) P. W. jaarg. 17, p. 138.
2) Crawfurd I p. 240.
3) J. Hageman: »Handleiding tot de geschiedenis van Java" I p. 47.

dat „raden Pandji-Kĕrtapati in de 13de eeuw, in een tijdvak van bloei en luister, door den invloed der Hindoe's, de wajang uitdacht" [1]). Verder zegt dezelfde schrijver (p. 143) dat wij zeker het dichtst bij de waarheid zijn als we aannemen, „dat met hulp en onder leiding der Hindoe's de eerste wajangvertooning op Java plaats had, waartoe de gedachte door voorhanden gegevens wellicht zal zijn ingegeven."

Prof. VETH zegt [2]): „Zoowel in de wajang als in de gamĕlan is de invloed van een volk van hooger beschaving onmiskenbaar." Uit 't verband schijnt te blijken dat ook prof. VETH denkt aan Hindu-invloed.

Prof. NIEMANN zegt in zijn naschrift achter P. W.: „Het is niet waarschijnlijk dat de wajang van hindoeschen oorsprong is" [3]).

Dr. BRANDES [4]) is van oordeel dat van overname van de Hindu's geen sprake kan zijn; en wel: 1° omdat de Hindu's een geheel ander theater hadden; 2° omdat nagenoeg alle termini technici die op de wayang betrekking hebben Javaansch, niet Sanskṛt zijn.

Bij de beoordeeling van deze kwestie dient vooropgesteld te worden dat we hier *alleen* bespreken den tooneeltoe-

---

1) Dat dit laatste in geen geval juist kan zijn, werd reeds boven aangetoond (p. 17).

2) VETH, Java I p. 451.

3) P. W. jaarg. 17 p. 164 noot 2. Zijne daar gegeven belofte van op dit punt nader terug te zullen komen, heeft prof. N. — voorzoover mij bekend — nog niet vervuld.

4) T. B. G. XXXII p. 124.

F Wel mag men .. beschouwingen .. den technischen kunst der stukken. Daarin zien we een zeer oude adat: feitelijk komt elk stuk neer op 't overwinnen van de goede macht, terwijl de kwade macht ten ondergaat.

stel, niet de tooneelstukken: de tooneelstukken, zooals wij die kennen, dagteekenen uit veel lateren tijd dan dien waarin we weten dat 't schimmenspel reeds bestond, zoodat uit den inhoud dier stukken niets mag afgeleid worden omtrent de herkomst van het tooneel zelf./F

Trachten we eerst, voorzoover mogelijk, aan te toonen dat werkelijk die technische termen zuiver-Javaansch zijn. Ik kies daartoe vooral zulke, die zaken aanduiden, welke bij een wayangvertooning onmisbaar zijn en dus zeker reeds oudtijds gebruikelijk waren, [1]) n. l.

1. wayang. Dit woord bet. in 't Jav.: „schim, schaduw." Mal. *bayang*, meestal *bayang-bayang*: schaduw, schim, schaduwbeeld; schemering; doorschijnend, doorzichtig; spook. Atjehsch: *bayĕng*: schaduw, schim. — Bugin.: *wajang* en *bajang*: schaduw; schemering. Bikol: [2]) *baying* = *barang*: dat wat men duidelijk ziet (waarsch. dus: dat wat dóórschijnt). De wortel van *wayang* is yang, welken wortel, met zijn nuances yung, yong etc., men o. a. vindt in: *layang*, zweven; *ḍoyong*, overhellen, scheef staan, wankel staan; *reyong*, gedurig van de eene plaats naar de andere gaan; *poyang-payingan*, verward en verbijsterd rondloopen, onrustig zijn, etc.

1) Daar te geringe kennis van de meeste mal.-polyn. talen 't mij onmogelijk maakt op uitgebreide schaal met vele andere talen te vergelijken, zal ik mij hoofdzakelijk bepalen tot wat 't Javaansch zelf leert, daarbij toepassende de methode van woordvergelijking, door prof. Vreede toegelicht in de »Travaux du 6e Congrès international des Orientalistes à Leide" 1884, onder den titel: »Over de wortelwoorden in de Javaansche taal". (Dr. Adriani zegt in een der stellingen achter zijn proefschrift dat ook in 't Sangireesch deze methode met vrucht kon worden nagevolgd.)

2) Volgens eene mededeeling van prof. Kern.

B-aree: Kaya of ngkaya „schaduw," en wayo of limbayo „schaduw, spiegelbeeld."

Maleisch: slingerend zacht heen en weer gaan. [Klok, bel, boomen door den wind etc.]

Sundan.: bayönggyang benauwd, onrustig. bayangan wild, woest.

wayang-wuyung bezwaard, bekommerd, neerslachtig.

Dayaksch: layang verdwalen

bayang kreisel = tol [gaat heen en weer, draait]

goyang (dikwijls) ergens heen gaan, rond dolen, dóórtrekken

Sundan. kiyang verdwijnen; iyang vertrekken, op reis gaan, heengaan. ook: miyang

Javaansch:

ayang; ayang-ayangĕn v. stengels die verflensen en waarvan de vrucht niet tot rijpheid komt.

ayĕng rondgaan, rondzwerven, omdolen.

uyang onrustig, ongedurig.

uyĕng in de rondte draaien, in een kring zich bewegen, duizelig zijn.

uyung zijn goederen verpakken

eyung topzwaar; draaien, nu eens zus, dan weer zoo

payung regen- of zonnescherm

poyang in de war zijn, verbijsterd rondloopen.

byangbyangan rusteloos zijn, onbestendig in doen en laten:

byĕng klanknab. v. h. zich in beweging zetten v. velen

byung 't uiteenvliegen van een zwerm insecten

mabyung in verwarring de vlucht nemen.

bayang; ambayang iemand aan weerszijden ondersteunen, iem. links en rechts vasthouden, (een bruid) in staatsie begeleiden.

bayang is dus: tusschen 2 personen (heen en weergaande, zwevende als 't ware) in loopen.

boyong verhuizen; amboyong: naar een andere plaats overbrengen, wegvoeren, in gevangenschap; als pandeling meevoeren [ook dus: tusschen 2 personen in]

geyong hangen te slingeren;

goyang zich heen en weer bewegen, schommelen [als de slinger v. e. uurwerk]

miyang, mĕñang weggaan, erg. heengaan

... of ma ...

Bijvorm ... a is ha ... spiritus asper
Spiritus lenis ... zeer
... een ... heeft.

Bij ... ma is ba of wa
a en ma ...
n.l. 1. = Sansk ... in ...
... 2. ...

yang-geest of godheid –
Bij de Bahnar's van Achter-Indië is yang een algemeene benaming v. geest of godheid (bv. yang xoris yang ...), de beschermgeest der vijsteltuin ... Po yang Inoea Nagar: la dame déesse mère du royaume

Jav. danghyang en danyang (schutsgeest) gevormd uit dang of dan (bijvorm van ra vóór klinkers) + yang.
Bikol: hiyang zeer voorname heer (...) ... voorname
Bij de Orang Benua's van Malaka heet de shamaan pojang, en elders op Malaka: pawang (cf. maleisch: iemand die door geheime wetensch. iets weet te vinden).
pawang en poyang = iemand die een geest heeft, door een geest bezield is. (Wilken Shaman. p. 452).
v. d. Tuuk zegt:
"hyang = een godheid, in welke beteekenis het vaak voor den naam eens gods met sang voorkomt. oorspronkelijk beteekende het vermoedelijk grootvader, Jav. eyang, vergel. de 2e beteekenis van het Bat. ompu.
(Bat. iyang (Jav. hyang); Kaiyangön iets waaraan iemds. majesteit of macht kenbaar is.) Bat. sangyang of saniyang - geest
Sang wusumori hyang [v. e. overleden vorst]
Sang mati hyang = adihyang
ahyang-ahyang, aanhaling onder astiti.

Bataksch: ompu = grootvader of grootmoeder; meester, eigenaar
+ ompu-ompu een witte bloem die men op de graven pleegt te planten
+ Dayaksch: Sang ... gemeester, een der 4 ...
Men kan hyang op 2 manieren verklaren, n.l.
1. de weggegane, (S. preta, of hantu
2. de zwevende, rondwarende, schimachtige
Oud-Jav. yangyang [Wanter & Wdbk.] = ... en = ..., en
yangyang kan ook „beeld" bet.: wayang ing tulis Batara Kāmajaya of zijne gemalin, d. i. Rati
in Sangyang-shamaan.

Bij vergelijking der verschillende beteekenissen van de uit den wortel yang etc. gevormde woorden blijkt dat de grondbeteekenis is: „in heen- en weer-gaande beweging zijn, onvast zijn, zweven" (v. d. „onbestendig, schemerig, onzeker, onrustig"). 't Praefix wa heeft in 't tegenwoordige Javaansch grammatisch geen functie meer, maar heeft toch ook daar als zelfstandig praefix bestaan, zooals blijkt uit Oud-Jav. *wahiri* = „afgunst, ijverzucht", maar ook „afgunstig, jaloersch"; cf. Day. *bahiri* [1]) — 't Jav. *wayang* bet. dus: „heen en weergaande, onvast, schemerig, v. d. als subst. schim, schaduw". Dit woord moet gevormd zijn in een zeer ouden tijd, toen *wa* nog een grammat. functie had. [2]).

Juist omdat de *poppen* schimmen waren en schaduwen wierpen, kregen ook zijzelf den naam *wayang*. *Awayang* of *hawayang* kreeg toen de bet. van: „met wayangs omgaan, wayangs vertoonen;" langzamerhand werd *wayang*

1) Zie prof. KERN »Fidji-Taal" p. 59 en 61.

2) 't Komt mij voor dat ook 't bekende woord *hyang* (= geest, god) van dezen zelfden wortel is afgeleid. Volgens 't Kawi-Balin. Wdbk. v. DR. V. D. TUUK, waarvan nog slechts enkele afleveringen verschenen, beteekent *hyang* (Bat. *iyang*) eigenlijk: voorvader, voorouders, c. f. Jav. *eyang*. Dat DR. V. D. T. *hyang* met *eyang* vergelijkt, bewijst dat deze geleerde de *h* beschouwde als niet tot den wortel te behooren. De wortel van *hyang* is dus yang. Boven zagen we dat deze wortel in 't algemeen beteekent: »in heen en weer gaande beweging zijn, zweven". *Hyang* zou daarom kunnen verklaard worden als: »onvast zijnde, zwevende (rondwarende)" en vandaar: »rondzwevende of rondwarende ziel of geest". Dit begrip kon zich splitsen in tweeën, n. l. eenerzijds: »geest, spook, god," en anderzijds: »gestorvene, voorvader, voorouders". De etymologische samenhang tusschen *hyang* en *wayang* zou eigenaardig overeenstemmen met de nauwe verwantschap welke men in de voorstelling der volken opmerkt tusschen de begrippen: *schim*, *geest* en *voorvader*. Intusschen, bewijzen ontbreken.

in 't algemeen de naam voor „schimmenvertooning" en „schimmentooneel" (cf. ons „Chineesche schim" voor het tooneel waarbij schimmen vertoond worden). En toen later de schimmenvertooning *het* Javaansche tooneel *κατ' ἐξοχήν* was geworden, breidde de beteekenis van wayang zich uit tot die van: „tooneelvertooning, tooneel in 't algemeen," (zoodat men nu zelfs spreekt van: *wayang topeng*).

2. k ĕ l i r. Dit woord bet.: „schot, schut, scherm." Al de woorden met l a r, l i r etc. als wortel duiden aan: „een zich in de lengte uitstrekken, uitgebreidheid in de lengte." [1]) *Kĕlir* is dus: „wat in de lengte uitgespreid is."

3. b l e ñ c o n g d. i. „lamp met een tuit, waar een dikke pit uithangt." Door vergelijking met *taleñceng*, scheef; *tĕlĕñcĕng*, lampepit; *eñceng*, scheeve, schuinsche richting; *beñceng*, scheef, afwijkend van de rechte lijn; *tĕloñcong*, onbeschoft (c. f. ons: een *schuin* heer) etc. zien we dat de wortel c a n g, c e n g, c o n g etc. bet.: „scheef, schuin uitstekend"; *bleñcong* is frequentatieve vorm van *beñcong*.

Wanneer we ons nu voorstellen hoe die tooneellamp er uitziet [2]), dan wordt het duidelijk dat ze haar naam dankt aan 't schuins uitsteken van de pit.

3. k o ṭ a k [3]) is: „een kist, waarvan het deksel met een rand om de kist sluit en afneembaar is;" bovendien: „ruit [op gekleurde stoffen], vierkant vak, perk of vak van een rijstveld." Uit de vergelijking der beteekenissen van *aṭak*,

---

1) Zie prof. VREEDE's bovengenoemde verhandeling p. 7 v. d. overdruk.

2) In 't Ethnographisch Museum alhier bevinden zich een paar mooie exemplaren van *bleñcong's*.

3) Zie de plaat in S. W. p. 196.

Juynboll in B. K. I. 6, X p. 42 v. d. overdruk, gezgt te meenen dat wayang verwant is met pawang (palyang), dan wayang wanneer. ontstaan zou zijn uit wahyang.

Dr. G. Jacob: Das Türkische Schattentheater: p. 5-7.
De naam daarvan is xajāl arab. ﺧﻴﺎﻝ verb. xāl = "wähnen"
xajāl = Wahngebilde, Einbildung Halluzination.
Xajāliten = dein Bild im Herzen.
Xajālāt Wahngebilde des Unwissenden
xajāl in dat verband dus eigenlijk Illusion, later
Theatervorstellung mit Schattenbildern.

de [illegible] vergeleken bij een prins
" de mangang's " " die onderdanen
" blinong " " niet

Raffles I (2e druk) p 300

Even : vergelijkingen

c.f. anglang [illegible])
en walelang = [illegible] (wat rondom [illegible]).

aṭik, *ĕṭuk*, *maṭuk*, *caṭok* etc. blijkt dat die van den wortel ṭak, ṭik, ṭuk etc. gevormde woorden beteekenissen hebben, welke schakeeringen zijn van 't begrip „raken, aanraken," zooals „verbinden, zich aansluiten, vriendschappelijk omgaan,. elkaar [met een der zijden] raken;" (dit laatste van de ruiten van een batiksel of van de perken van een rijstveld). In 't Sundan. heeft zoowel *kotak* als *petak* de bet. van: perk, bed van een rijstveld; cf. ook 't Balin. *petak* (afdeeling, afgeschoten vak) en *kotak* (e. s. v. doos). De wortel ṭik, ṭak etc. is een klanknabootsing van „tikken," dat op zichzelf reeds een „aanraken" is. De *koṭak* geheeten kist zal dus haar naam hebben ontleend aan het feit dat deksel en kist hier juist met de randen tegen elkaar sluiten.

4. kĕprak, kĕpyak of kĕcrek. Deze woorden zijn gevormd uit wortels, die klanknabootsingen zijn van „kletterend geratel", welk geluid door 't bedoelde voorwerp wordt voortgebracht.

5. ḍalang. Dit woord komt behalve in de bet. van „wayangvertooner" nog slechts voor in twee samenstellingen, n. l. *bañak ḍalang* (de bekende *pusaka* van den Susuhunan) en *ḍalang antĕban*, dat Winter [1]) verklaart met: „*panĕngĕran ing lakirabi warni mas sosotya*. Deze verklaring geeft mij geen licht. 't Woord zal wel te beschouwen zijn als een gereduplicеerde vorm met dissimulatie van *lang*. 't Mal. *lalang* beteekent evenals 't Jav. *langlang*: „de rondte doen, rondgaan, rondreizen." Dit doet onwillekeurig denken aan de uitdrukking *ambarang wayang*, die technisch

1) Kawi-Jav. Wdbk. s. v.

gebezigd wordt van den ḍalang in de bet.: „rondtrekken [van huis tot huis] om hier en daar de wayang te vertoonen." [1]) *Ḍalang* zou dan zijn: „de man die rondtrekt [om hier en daar wayangvertooningen te geven]." Dit is slechts een gissing. Trouwens, 't is waarschijnlijk dat oudtijds de schimmenvertooner een anderen titel voerde.

Uit 't hier meegedeelde (hoe onvolledig 't ook zijn moge) blijkt voldoende dat deze benamingen, die zeker reeds bij een overigens zeer primitieve schimmenvertooning moeten zijn gebruikt, niet alleen alle echt Maleisch-polynesisch, maar zelfs — als technische termen — *zuiver-Javaansch* zijn, en — als zóódanig — *op Java door Javanen 't eerst zijn gegeven*. 't Zou niet moeilijk vallen hetzelfde aan te toonen van bijna alle overige termini technici van de wayang [2]). Slechts één daaronder is Sanskṛt, n. l. de naam c ĕ m p a l a, dat wel 't Sanskṛt *capala* (= bewegelijk, wispelturig, lichtzinnig) moet zijn [3]). Maar juist dit instrument schijnt niet van ouden datum te zijn, daar volgens DR. SERRURIER's berichtgever uit Koedoes [4]) de cĕmpala niet bij de wayang

1) Zie o. a. de Javaansche Courant Bra-Martani, 1878 n° 33.

2) In een aanhangsel zal een lijst gegeven worden van alle mij bekende technische termen van het Javaansche tooneel, in den meest ruimen zin genomen.

3) *capala* komt reeds voor in de oudste oorkonden in de uitdrukkingen *wâk-capala* en *hasta-capala*, zie de door Holle uitgeg. oorkonde van 795 Çaka (T. B. G. p. 485). Prof. KERN vertaalt deze uitdrukkingen door: »overijling met woorden, overgauwheid met de hand". (Zie V. M. K. Akad. v. W. afd. Lett. 2e reeks, deel X p. 8. r. 3 v. o. en tekst p. 22 v. d. overdruk. — Natuurlijk heeft dit *cĕmpala* niets te maken met het andere *cĕmpala*, dat in 't Wdbk. onder één en 't zelfde hoofd vermeld staat, en dat het Sanskṛt *pâñcâla* is.

4) S. W. p. 234.

B. Tanah Djawi p. 76: „dalang ringgit purwa"

In 't Sunikan en 't Bataw mal spreekt men van: „orang ngamen of men-men" daarmee bedoelende „menschen die hier en daar [illegible] om bagoekan" te vertoonen.

cf p. 53 en p. 126

F In „le Théâtre Indien" van Sylvain Lévi (Paris, Em. Bouillon, 1890) p. 241 wordt gesproken van Chāyānā-ṭaka's, waarvan de schrijver zegt „Leur nom est obscur; on serait tenté de l'expliquer par „ombre de drame", si les règles de la grammaire ne s'opposaient à cette analyse du composé chāyā-nāṭaka. Elles admettent du moins une explication voisine et presque identique: „drame à l'état d'ombre." Le mot chāyā se trouve encore comme premier terme dans plusieurs mots composés ayant trait à la musique: chāyānaṭṭa, nom d'un rāga, chāyātoḍī, id., chāyālaga id. (Saṃgīta-sāra-saṃgraha 107, 101, 105, 118). Chāyā seul désigne aussi un rāga (mode musical) ib. 93. Aucun des chāyā-nāṭakas n'a encore été publié; le Sāvitrī-carita, de Çaṅkaralāla, qui porte cette désignation, n'est un chāyā-nāṭaka qu'au sens littéral du mot.... Wilson a analysé le plus fameux, le Dūtāṅgada, et nous en avons examiné quelques-uns en manuscrit à la bibliothèque du British Museum." De schrijver geeft dan de analyse van de chāyānāṭaka's, nl. Haridūta, Rāmābhyudaya en Subhadrāpariṇaya.

Dr. Georg Jacob (prof. der morgenl. Sprachen a/d Universiteit te Erlangen) in zijn voordracht „Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland" (Vortrag gehalten bei der Philologen-Versammlung zu Strassburg 4 Okt. 1901, Berlin, Mayer und Müller 1901) van Lévi's vermelding v. chāyānāṭaka sprekend, zegt: „Allerdings besassen die Inder eine dramatische Gattung Zajanātaka, wörtlich Schattenspiel; S. Lévi hat mit dem Wort nichts anzufangen gewusst; mir verraten aber Inhaltsskizzen dieser Stücke deutlich die charakteristischen Züge der wirkliche Schattenbühne. Da das Zajanātaka Dūtāngadam... unter einem König Kumārapāladeva zwischen 1143 und 1174 D. verfasst ist, darf sich also die Sanscrit-Literatur der ältesten Schattenspieltexte rühmen, welche auf uns gekommen sind. Bisher ist noch kein einziger derselben gedruckt. Hoffentlich finden sie bald einen Bearbeiter. Jacolliot's Mitteilungen (Histoire anecdotique des marionettes modernes, Paris 1892 p. 72/73) über das singhalesische Schattenspiel Ranguin kenne ich nur aus dem Zitat bei Lemercier de Neuville (ohne Ortsangabe).

purwa, wel bij de wayang gĕḍog gebruikt wordt. Bovendien heet dit werktuig ook *tabuh kĕprak*. 't Zal bij den oudsten toestel wel niet bestaan hebben, temeer daar de functiën van de kĕprak en van de cĕmpala ineenloopen.

Dat ook 't *maken van wayangpoppen* een zuiver-Javaansche kunst is, waarbij niets dan echt-Javaansche materialen en gereedschappen, die alle Javaansche namen dragen, worden gebezigd, blijkt voldoende uit de beschrijving van den Heer VAN DER CHIJS [1]) en ook uit wat de Heer VAN DER DOES meedeelt in zijn opstel: „Toestand der Nijverheid in de afdeeling Bandjarnĕgara" [2]).

We vermeldden reeds DR. BRANDES' opmerking dat de Hindu's een geheel ander tooneel hadden: voorzoover men weet hebben de Indiërs nooit een schimmentooneel gekend, en zeker gelijkt hun populaire theater in geen enkel opzicht op het Javaansche; we behoeven slechts te lezen wat H. H. WILSON zegt over den „scenic apparatus" van het Hindu-tooneel, om ons daarvan te overtuigen [3]).

Bedenken we dus, dat het Javaansche tooneel technisch in niets gelijkt op 't Hindu-tooneel, dat de technische termen van de wayang ongeveer alle zeer oud Javaansch zijn, en dat bovendien zeer waarschijnlijk de wayang op Java reeds bestond vóór de Hindu-invloed zich daar meer intens deed

---

1) VAN DER CHIJS: Catalogus der ethnol. afdeeling v. h. Museum van 't Bat. Gen. v. K. en W., Batavia 1880 p. 74—76.

2) Tijdschr. Bat Gen. XXXVI p. 94 sqq.

3) zie WILSON: »Select Specimens of the theatre of the Hindus" London 1835; deel I, p. LXVI sqq.; zie ook Dr. L. VON SCHRÖDER: Indiens Literatur und Cultur, Leipzig 1887, p. 597.

gevoelen [1]), dan zal 't wel aan geen tegenspraak meer onderhevig zijn wanneer we als zeker stellen dat **het Javaansche schimmentooneel technisch geheel onafhankelijk van de Hindu's is ontstaan** [2]).

Behalve bij de Javanen is bij geen enkel volk in den archipel het schimmentooneel inheemsch. Wel komen hier en daar, b.v. op Bali, Sumatra, Borneo, schimmenvertooningen voor, maar daar blijkt uit alles, vooral ook uit de benamingen [3]), dat de Javanen invoerders er van zijn. 't Wordt dan ook door niemand betwist dat van de volken van onzen archipel de Javanen 't eerst de wayang kenden.

Maar de mogelijkheid is niet uitgesloten dat het schim-

---

1) Indien we mogen aannemen wat Dr. BRANDES zegt in het betoog, dat voorkomt in zijn verhandeling »Een Jayapattra" etc. (in T. B. G. XXXII p. 110 sqq.) dan is dit zelfs zeker.

2) Een geheel andere vraag is natuurlijk deze, of niet de Hindu's indirect hebben invloed geoefend op de hoogere ontwikkeling van 't schimmentooneel, waardoor dit *hét* Jav. tooneel bij uitnemendheid werd. Dit acht ik zelfs zeker, maar ik meen dat we dit hebben op te vatten in meer algemeenen zin, nl. dat de aanwezigheid in grooten getale der Hindu's in Midden- en Oost-Java »anregend" werkte op de bevolking, waardoor deze een vroeger ongekende geestelijke werkzaamheid ontwikkelde. Dit kwam natuurlijk ook aan de ontwikkeling van 't tooneel ten goede. Vandaar dat juist in Midden- en Oost-Java de wayang zulk een hooge vlucht kon nemen, terwijl in West-Java het tooneel langen tijd zeer primitief bleef.

3) Zie in 't Mal.: *wayang* (tooneelvertooning) naast 't echt-Mal. *bayang*: (schim) etc. (Jav. *w* beantwoordt aan Mal. *b*); in 't Bal. *wayang* (tooneelvertooning) naast 't echt Bal. *bayang* (de open ruimte?); in 't Sund. *wayang* (tooneelvertooning) naast *bayangan* (wild, woest); in 't Dayaksch *wayang* (poppenspel) en *bawayang* (een poppenspel laten vertoonen) naast 't echt Day. *bayang* (tol, een speeltuig voor kinderen) uit *ba* + *yang* = zich heen en weer bewegen.

/ Voor Borneo zie o.a. J. P. J. Barth: „Overzicht der afdeeling Soekadana" (Verh. Bat. Gen. L, 2e stuk 1896) p. 92–94 e de plaat Bijlage III.: de beschrijving van een wajangkoelitvertooning te Rěmpangi bij de orang Boekit

over de wayang-kulit vertooningen in de Straits Settlements zie Skeat, „Malay Magic, (London, Macmillan and Co. 1900), p. 514 sqq. Cf. Juynboll in Bijdr. Kon. Inst. 6, X p.

Richard Pischel „Die Heimat des Puppenspiels (Halle'sche Rektorreden II, Halle 1900)
over de Jav. wayang praat hij Serrurier na, vooral wat betreft de vermeende betrekking tusschen den Vidușaka en Sěmar.

menspel den Javanen bekend werd door anderen dan de Hindu's. Van de volken, die in oude tijden met de Javanen in aanraking kwamen, zijn er twee die elk een eigen schimmentheater hebben, n.l. de Chineezen en de Siameezen.

Prof. G. SCHLEGEL heeft in zijn werk: „Chinesische Bräuche und Spiele in Europa" [1]) meegedeeld dat de ook bij ons bekende Chineesche Schim volgens Chin. berichten reeds onder keizer Wu van de Handynastie (140—86 vóór Chr.) is uitgevonden. De aanleiding daartoe was de volgende: De keizer was diep bedroefd over den dood van een zijner meest-beminde gemalinnen. Toen kwam er iemand tot hem, die op zich nam de schim van de gestorven geliefde op te roepen. In den nacht liet deze man een gordijn van lijnwaad spannen en daarachter een aantal lichten branden. De keizer, tegenover dat gordijn gezeten, zag plotseling de gedaante van zijn geliefde vrouw op dat doek verschijnen.

Hoe belangwekkend dit bericht ook zijn moge uit 't oogpunt van vergelijkende volkenkunde, er is geen enkele grond om aan te nemen dat de Javanen hun wayang van de Chineezen ontvingen; hoewel in hoofdzaak gelijkenis tusschen beide schimmenspelen is te bespeuren, zijn er in de technische inrichting vele en gewichtige verschillen; we hebben geen enkel bewijs dat in die vroege tijden Chineezen op Java in zóó groot aantal gevestigd waren dat gebruiken van hen door de Javanen konden worden over-

1) Breslau 1869.

genomen [1]); en bovendien was — voorzoover men kan nagaan — dat schimmenspel in China nooit zeer populair [2]). Dat de wayang van de Chineezen zou zijn overgenomen, is dus al zeer onwaarschijnlijk, zoo niet onmogelijk.

In 1894 verscheen als „Supplement zu Band VIII" van het „Internationales Archiv für Ethnographie" van de hand van Dr. F. W. K. Müller een werk, getiteld: „Năng, Siamesische Schattenspielfiguren im königlichen Museum für Völkerkunde zu Berlin." De schrijver geeft een aantal fraaie reproducties van die figuren met een duidelijke verklaring en deelt tevens den inhoud (èn in 't Siameesch èn in vertaling) mede van een voor de schimmenvoorstellingen gebezigd tekstboek, dat een gedeelte van het ook in Siam zeer populaire Rāmāyaṇa (Siam. Ramăkien) bevat; bovendien citeert hij een beschrijving van het Siameesche schimmenspel, door prof. Bastian uit 't Siameesch vertaald, en meegedeeld in zijn „Reisen in Siam im Jahre 1863" [3]). 't Blijkt dat men daarbij figuren, die zijn uitgeprikt op een ossenhuid, met behulp van een daarachter ontstoken vuur, schaduwen laat werpen op

1) Uit de bekende »Notes on the Malay Archipelago and Malacca" van den Heer W. P. Groeneveldt (Verh. Bat. Gen. XXXIX) blijkt integendeel dat Fahien in 414 geen Chineezen op Java aantrof (p. 9). Eerst veel later lezen we van Chin. kolonie's op Java.

2) Zie S. W. p. 275. Het populaire poppenspel der Chineezen is het pò-tēē-hi (linnen-zak-tooneel) waarover later.

3) Verscheen als Dritter Band van 't groote werk van genoemden geleerde: »Die Völker des östlichen Asiens", Jena 1867 en aldaar p. 504.

een in de schuinte ervóór opgehangen groot wit laken, terwijl tijdens de voorstelling een aantal lieden de huid, waarop de figuren geprikt zijn, voortdurend vóór dat laken heen en weer bewegen. Twee personen verklaren de vertoonde beelden, vijf muzikanten doen zich daarbij hooren en een komiek zorgt voor het onontbeerlijke komische element. Deze schimmenvertooning heet *lèn năng* d. i. „met leder spelen". Uitdrukkelijk voegt prof. BASTIAN hieraan toe: „Für diese transparenten Fellen werden *nur* Scenen aus dem Epos Ramakien verwendet, andere Subjecte aber nicht."

Dr. SERRURIER spreekt in zijn reeds meermalen geciteerd werk ook over deze schimmenspelen, vergelijkt ze met de wayang en komt daarna tot 't volgende resultaat [1]): „Identiteit is hier niet aan te toonen, ontwikkeling van het eene uit 't andere acht ik niet waarschijnlijk; maar een gemeenschappelijke oorsprong van de Siameesche en de Javaansche schimmenspelen, en misschien van de tooneelspeelkunst dier beide volken in 't algemeen, komt mij voor te zijn een verwachting, door de feiten genoegzaam aangeduid om een nader en grondig onderzoek dienaangaande te rechtvaardigen."

Of die verwachting een gegronde is, zal — misschien! — de toekomst leeren; vooralsnog is het onmogelijk deze kwestie uit te maken. Voor een „nader en grondig" onderzoek zou men noodig hebben: een zeer uitgebreide kennis van de geschiedenis der bewoners van Achter-Indië

---

1) S. W. p. 285.

in 't algemeen, opklimmend tot minstens 800 na Chr., en een helder inzicht in den aard en de uitgebreidheid der connecties die in den loop der eeuwen tusschen deze volken en de Javanen bestaan hebben, terwijl natuurlijk ook bekendheid met taal en literatuur der bewoners van Achter-Indië hiervoor een vereischte is. De onderzoekingen, die daartoe misschien zullen kunnen leiden, zijn nog pas begónnen. Wat we uit de tot nu toe gepubliceerde resultaten dier onderzoekingen leeren, bepaalt zich tot 't volgende: dat er van zeer vroege tijden her (een vast punt ontbreekt) een levendig verkeer heeft bestaan tusschen Achter-Indië en Java [1]; dat de *Indische* beschaving op Java en Sumatra hoofdzakelijk rechtstreeks uit Kamboja en Campa is ingevoerd [2], en dat na 500 en vóór 700 er een gebeurtenis moet hebben plaats gehad, die 't in-zwangkomen van een nieuwen schriftstijl in Kamboja tengevolge had, van welke schriftsoort de Kawi-oorkonden den oudsten vorm vertoonen [3].

Er is tot heden niets bekend dat recht geeft tot 't vermoeden als zou de oud-Javaansche cultuur onder den invloed gestaan hebben van een der Achter-Indische volken [4], al kunnen we bij gebrek aan gegevens ook niet het tegendeel bewijzen. Dit voorzoover den *ouden* tijd betreft.

---

1) Zie prof. KERN in Bijdr. Kon. Inst. IV, X p. 529 sqq.

2) Zie prof. KERN in Bijdr. Kon. Inst. IV, III p. 271 sqq.

3) Zie prof. KERN in V. M. Kon. Akad. v. W. afd. Lett. IIe reeks, deel 11, p. 201 sqq.

4) Dat de *Hindu-beschaving* gedeeltelijk uit Kamboja op Java ingevoerd is, bewijst niets voor een invoer op Java van *inheemsche* gebruiken van achter-Indische volken.

Uit vele materieele zaken (realia) die aan de Javanen, soms ook aan andere archipelvolken, en bewoners van gedeelten van Vóór-Indië (bv. Kalinga) en Zuidel. Achter-Indië (soms ook China) gemeen zijn, schijnt wel te blijken dat er in zeer oude tijden reeds ~~een~~ een levendig handelsverkeer moet bestaan hebben tusschen Vóór-Indië (Zuid-)Achter-Indië en China en onzen archipel, tengevolge waarvan verschillende zaken door 't eene volk 't andere werden overgenomen, of liever bepaalde voorwerpen en voedingsmiddelen (of de kunst om ze te maken) over dat geheele gebied verspreid werden. Zoo b.v. de martavanen of Dajaksche potten en meer. Maar uit 't gebruik v. h. sirih-kauwen in Vóór-Indië blijkt reeds dat niet altijd Vóór-Indië de importeur was, daar toch sirih-kauwen niet daar, maar in onzen archipel oorspr. inheemsch was.

Natuurlijk zal er wel van zeer oude tijden her verwantschap in enkele zeer oude zeden etc. zijn te ontdekken tusschen Mal.-Polyn. volken en die Achter-Indische en Oost-Aziatische volken, die tot éénzelfden oorsprong zijn terug te brengen. Maar indien het schimmenspel in beginsel (in zijn oorsprong) tot de zaken behoort, die in dat oerstamland reeds in die oeroude tijden inheemsch waren, dan is hier sprake van „similarities ontstaan door „Cognation" en niet van „similarities ontstaan door acculturation (imitation)." En dit is iets heel anders – naar 't mij toeschijnt – dan wat Dr. S. blijkbaar wil. Bovendien ~~tot~~ in de oertijden, waartoe ~~die [illegible]~~ 't uitmaken van de kwestie der cognatie dezer volken ons noodzakelijk zou dwingen op te klimmen, zullen we wel nooit ~~kunnen~~ een blik kunnen slaan, bij gebrek aan ...

⌈ zie Veth Java (2de druk) I p. 257 sqq.

Wat aangaat den *lateren* tijd, speciaal het Majapahitsche tijdperk, de vertrouwbare berichten, die we daaromtrent nu reeds kennen, toonen onweerlegbaar aan dat toen ter tijd niet alleen de machtige vorsten van het bloeiende Majapahit hun invloedssfeer tot over een gedeelte van Achter-Indië zagen uitgebreid, maar ook — en dít is vooral belangrijk — dat tijdens die periode een talrijke Javaansche kolonie op Malaka werd aangetroffen. Hoe kan het anders, of die Javaansche kolonisten moeten althans iets van hun veel hoogere beschaving aan de lager staande inheemsche bevolking hebben meegedeeld! Trouwens, de eigen geschiedenis der bevolking spreekt ervan [1]), en de taal vertoont nu nòg sporen van dien Javaanschen invloed; 't is bekend dat zoowel in de Kamboja'sche als in de Siameesche hoftaal (de zoogenaamde *raxasab* of vorstentaal) een aantal Javaansche woorden voorkomen [2]), ter-

1) Prof. BASTIAN zegt in zijn: »Geschichte der Indo-Chinesen", p. 427: »Der östliche Teil der Halbinsel (Malaka) scheint in früherer zeit vielfach von Java beëinflusst zu sein", en p. 461: »Der Einfluss, den Java auf das Festland ausgeübt hat, ist verschieden von dem religiösen Ceylons, mehr politischer Natur und hat besonders die profane Literatur bereichert durch die Uebersetzung des Epos Inao und verschiedener Dramen".

Op eigenaardige wijze is de herinnering aan den vroegeren Javaanschen invloed bewaard gebleven in een zonder twijfel oud gebruik, waarvan prof. NIEMANN spreekt in zijne: »Ethnographische Mededeelingen omtrent de Tjams en eenige andere volksstammen van Achter-Indië", in Bijdr. Kon. Inst. VI, I p. 339. Op den derden dag van het bij de Tjams jaarlijks gevierde Radja-feest »maakt men van hout een voorwerp, dat een vaartuig met roeiriemen moet voorstellen en iemand zegt dat het van *Java* en China komt en *eischt schatting* van den heer des huizes. Deze antwoordt dat hij geen Javaansch verstaat" enz.

2) Zie Dr. v. D. TUUK, Taalk. aanteek. bij 't Bataksch Leesboek p. 127, en ook prof. BASTIAN, Reise durch Kambodja, p. 253, 257—259 en 312;

wijl ook de tegenwoordige Siameesche dagelijksche taal [1]) nog een aantal Javaansche- en ook Maleische woorden aanwijst [2]). Onder deze behoort ook l a k h o n, dat volgens PALLEGOIX [3]) beteekent: „comédie, jeux de théâtre". Dr. VAN DER TUUK meent dat dit woord uit 't Maleisch is overgenomen, doch prof. KERN acht rechtstreeksche overname van de Javanen geenszins onmogelijk [4]). De verklaring, door Dr. SERRURIER [5]) gegeven van 't feit, dat „de Siameezen 't Javaansche woord *lakon* bezigen voor hun eigen tooneelvertooningen" schijnt mij — evenals trouwens schrijvers geheele hypothese over den vermoedelijken oorsprong van de Javaansche beschaving — al te fantastisch toe om er hier nader op in te gaan: *lakon* is een specifiek Javaansch woord, door Javanen gevormd volgens Javaansche klankwetten (*lakon* uit *laku* + *an*); niemand, die Javaansch kent,

en Geschichte der Indo-Chinesen p. 461. — Of die woorden rechtstreeks uit Java dan wel indirect over Sumatra kwamen, doet hier weinig ter zake, daar toch in 't hier bedoelde tijdperk ook in Sumatra de Javaansche invloed voorheerschend was.

1) Zie DR. V. D. TUUK, Taalk. aanteek. bij 't Bataksch Leesboek p. 208 sqq.

2) Daartegenover zijn in 't Maleisch slechts weinige, waarschijnlijk in later tijd overgenomen, Siameesche woorden (zie V. D. TUUK, o. c. p. 215), in 't Javaansch — voorzoover mij bekend — slechts één, n. l. *bra* of *bhra*, zie prof. KERN in Bijdr. Kon. Inst. IV, X p. 530.

3) D. J. B. PALLEGOIX, »Dictionarium linguae Thai sive Siamensis". Samenstellingen met dit lakhon zijn:
rông lakhon schouwburg. (*rông* bet.: huis, gebouw).
lèn lakhon komedie spelen. (*lèn* bet.: spelen).
răm lakhon een pantomime opvoeren. (*răm* bet.: gebarenspel).
lakhon xatri een soort van komedie.

4) Bijdr. Kon. Inst. IV, X p. 530 en zie boven, noot 1. In elk geval is *lakon* geen Maleisch woord, maar specifiek Javaansch. (In 't Mal. zou het nooit *lakon*, maar *lakuwan* luiden).

5) Zie S. W. p. 321 in verband met 't geheele hoofdstuk p. 308—322.

Γ, 210 <u>lakhon</u>

zal hieraan twijfelen, en 't woord moet in Achter-Indië bekend zijn geworden doordat Javanen (of gejavaniseerde Maleiers) daar spraken van hun *lakon*'s, d. i. tooneelstukken, misschien wel ze opvoerden.

Slechts op één der „feiten", waarop Dr. SERRURIER's boven besproken „verwachting" [1]) steunt, wensch ik nog even terug te komen, n.l. het voorkomen van een Pañji-verhaal in Kamboja [2]), waarvan een tamelijk uitvoerige inhoudsopgave wordt meegedeeld door J. MOURA in zijn werk: „Le Royaume du Cambodge", II, p. 416—444 [3]). Dat er meerdere Pañji-verhalen in Achter-Indië bekend zijn, blijkt uit de korte inhoudsopgave, die prof. BASTIAN [4]) geeft van een Siameesch Pañji-verhaal, „Inao" geheeten: zoowel de loop van dit verhaal als sommige eigennamen verschillen van het door MOURA meegedeelde. De Siameezen zelf zeggen — volgens prof. BASTIAN — omtrent de herkomst van dit epos 't volgende [5]): „Das Epos Inao wurde durch Yaiyavo, eine moslemitische [6]) Frau, nach Krung-Kao (= Ayuthia) gebracht und dort von dem Prin-

1) Zie boven p. 29.

2) Zie S. W. p. 286—290. Ditzelfde stuk komt ook voor als Dr. S.'s bijdrage in 't aan prof. VETH aangeboden Feestalbum.

3) Paris 1883. De Heer MOURA deelt mee dat dit dramatische stuk, »Ruong Eynao" geheeten, volgens de Khmer's van hinduschen oorsprong is! (o. c. p. 444).

4) In: Reise durch Kambodja, p. 345—346.

5) BASTIAN, o. c. p. 345.

6) Dit »moslemitische" schijnt vreemd. 't Woord voor »Moslimsch" is volgens PALLEGOIX: *Khĕ̃k*. Ditzelfde woord duidt ook in 't algemeen aan: »een vreemde, een vreemdeling". We vinden het ook steeds voor eigennamen van volken, o. a. *Khĕ̃k mălaju* = de Maleiers; *Khĕ̃k cham* = de Tjams; *Khĕ̃k thèt* = de Malabaren; *Khĕ̃k kula* = de Indiërs (Hindu's).

zen Chao Kasat-Kri aus der Sprache der Khek Xava [1]) in's Siamesische übertragen, um bühnengerecht zu werden." Reeds à priori klinkt ons dit niet onwaarschijnlijk na het op pag. 31 meegedeelde. Een eigenaardig argument voor de Javaansche herkomst dezer Pañji-verhalen kunnen we ontleenen aan den aard van de in 't Siameesch overgenomen woorden, vooral die van de hoftaal. Indien we namelijk het geheel dier woorden oplettend nagaan, dan bemerken we weldra dat daar een aantal termen bij zijn, welke noch de Javanen noch de Maleiers gewoon waren in de dagelijksche taal te bezigen, terwijl juist die woorden tallooze malen voorkomen zoowel in de Maleische als in de Javaansche Pañji-verhalen, en in 't algemeen in oude Javaansche gedichten [2]).

Leerzaam is ook de uitdrukking: *Khĕk mu'ang* = »ambassadeurs étrangers", (*mu'ang* bet.: stad, rijk). Hieruit blijkt dat »vreemdeling" de oorspr. beteekenis is van *Khĕk*, waaruit zich in een lateren tijd die van »Moslim" moet ontwikkeld hebben, toen Moslims *de* vreemdelingen bij uitnemendheid waren. Maar dan kunnen we ook voor »moslemitische Frau" lezen: »fremde (ausländische) Frau", waarmede dan in dit geval wel een Javaansche (of Maleische) vrouw zal bedoeld wezen. Kan de eigennaam *Yaiyavo* ook met »Java" in verband staan?

Prof. DE GROOT deelde mij nog mede dat *Khĕk* een der uit 't Chineesch overgenomen woorden moet zijn, daar dit woord in Foehkjen 't gewone is voor: »vreemdeling, gast".

1) Met *Khek Xava* kunnen bedoeld zijn Javanen of Maleiers; zie V. D. TUUK, Taalk. aanteek. bij 't Bat. Leesb. p. 132.

2) Voorbeelden zijn o. a., uit de lijst van DR. V. D. TUUK, o. c. p. 127 sqq: *nakasari*, *kusuma* (zie de noot van V. D. T. hierbij), *huninggan*, *jajang* (uit *jayeng* = *jaya ing*, c. f. *Pañji Jayengrana* etc.), *jangjang*, *papa aji*, *sang-nata*, *jiwa* (in de bet.: »mijn hartje") etc. Dergelijke woorden kwamen in de dagelijksche spreektaal wel niet voor! Belangrijk is ook wat DR. V. D. TUUK (o. c. p. 21$) zegt over *inaw*, welk woord de Siameezen voor den eigennaam van den held der Pañji-romans aanzagen (DR. V.

X en Xava en [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], dus
[illegible] [illegible] [illegible])

Die woorden moeten de bewoners van Achter-Indië dus hebben leeren kennen uit de literatuur; en waar we nu aan den anderen kant weten dat er Pañji-verhalen in Kamboja en Siam bekend zijn, waarvan het beloop en de eigennamen — althans in hoofdzaak — overeenkomen met de in 't Javaansch en 't Maleisch bekende, daar kan men wel niet anders dan de eerste als vertalingen (of misschien min-of meer vrije bewerkingen) van de laatste beschouwen [1]).

Doch 't gewichtigste argument in dezen heeft Dr. BRANDES reeds genoemd [2]), een argument dat ook dezen geleerde doet overhellen tot 't gevoelen dat de Pañji-verhalen van Java naar Kamboja zijn gebracht en niet omgekeerd, n.l. dat „de persoons- en plaatsnamen wel hun verklaring vinden op Java, maar 't nog niet gebleken is dat dit ook in Kamboja 't geval zou zijn." Inderdaad, namen als *Kurepan*, *Daha*, *Karang* of *Kalang* (d. i. *Gĕgĕlang*), *Patara-Kara* (= *Bhaṭāra Kāla*), *Chindara* of *Chindarawati* (d. i. *Candra* of *Candrawati*), *Xava* (de gewone Siameesche benaming van Java) etc. zijn alle begrijpelijk en beteekenisvol voor wie Javaansch, speciaal 't Javaansch der oudere gedichten, verstaat, terwijl ze voor een Siameesch oor vreemd moeten klinken. Ook zelfs 't op den eersten aanblik minder bekend voorkomende *Bossaba* bij MOURA verraadt zijn Javaansche

D. T. voegt er bij op welken grond). Uitdrukkelijk zegt deze geleerde naar aanleiding hiervan; »Dat *inaw* doelt dus waarschijnlijk op een der Pandji-romans".

1) Prof. BASTIAN zegt dan ook (Reise durch Kambodja p. 313): »aus der Phasa-Xava sind manche der profanen Bücher in 's Siamesische übersetzt". Zie ook noot 1 van p. 31.

2) Tijdschr. Bat. Gen. XXXII p. 425.

afkomst als men bij BASTIAN leest, dat de koning van *Myang* (= rijk) *Karang* (= Gĕgĕlang) twee dochters heeft, die respectievelijk *Butsaba* en *Butsabaraka* heeten, waardoor we herinnerd worden aan de ook uit Pañji-verhalen bekende prinsessenamen *Puspa* en *Pusparaga* [1]. Bovendien wijzen de bij BASTIAN voorkomende titels ook duidelijk naar 't Javaansch heen (b. v. *radang montri*, *tamagong* en *tani*).

Natuurlijk zal pas een nauwkeurig vergelijkend onderzoek, wanneer eerst zoowel de Javaansche, Maleische en Balineesche als de Kamboja'sche Pañji-verhalen beter bekend zullen zijn geworden, in deze zaak helder licht kunnen brengen; doch op de boven aangevoerde gronden meen ik althans te kunnen vaststellen dat de Pañji-verhalen van Kamboja en Siam, voorzoover we die kennen door BASTIAN en MOURA, niet in Achter-Indië inheemsch, maar — direct of indirect — uit Java daar gekomen zijn [2].

We zien dus dat er in onze tegenwoordige kennis aangaande de betrekkingen tusschen de Achter-Indische volken en de Javanen absoluut niets is dat invloed van de *inheemsche* Achter-Indische (Kambojasche en Siameesche) cultuur doet vermoeden, noch in den ouden, noch in den

1) Uit de lijsten van DR. V. D. TUUK blijkt dat 't Siameesch de mediae en de tenues meermalen verwart; zie o. a. *patara* voor *Bhaṭâra*, *nakasari* voor *nagasari*, *khalang* voor gĕlang, *apitari* voor *bidadari*, naast *burong*, *bunga* etc. — In 't Mal. Pañji-verhaal Mesa-Prabu-Jaya (volgens een HS. dat de Heer H. C. KLINKERT mij eenigen tijd geleden ter lezing afstond), komt o. a. een prinses *Puspa-kĕñcana* voor.

2) Ook prof. NIEMANN is van oordeel dat deze Pañji-verhalen aan het Javaansch zijn ontleend. Zie Bijdr. Kon. Inst. VI, I p. 347.

[Sida voor Sitâ, Kadok voor Jâtaka,
traipidok voor tripiṭaka.

(in „Kris" [illegible] Archiv [illegible]
deel III p. f3)

nieuweren tijd, terwijl we daarentegen met zekerheid weten dat in den lateren tijd Javaansche invloed zich vrij sterk in Kamboja heeft doen gevoelen, een invloed niet alleen van politieken, maar vooral ook van geestelijken aard: taal en literatuur dragen nu nòg daarvan de onmiskenbare sporen.

En wat in 't bijzonder het tooneel aangaat, het voorkomen van *lakhon* in 't Siameesch in de beteekenis van „tooneelspel" toont aan dat de Siameezen (of Kambojaërs) — op welke wijze dan ook [1]) — met de Javaansche beteekenis van dit woord zijn bekend gemaakt, natuurlijk door Javanen of door gejavaniseerde Maleiers; bovendien hebben Siameezen en Kambojaërs enkele Pañji-verhalen leeren kennen, die, — zooals men weet — een belangrijk contingent vormen van de Javaansche tooneelliteratuur [2]).

Gaan we nu over tot een antwoord op de aan 't begin van deze paragraaf gestelde vraag.

---

1) Door hooren vertellen of door zien vertoonen; 't laatste is verreweg 't waarschijnlijkste: de op Malaka gevestigde Javaansche kolonisten zullen ook dáar wel hun geliefde tooneelspelen hebben opgevoerd.

2) Wil men dus in dezen van overname spreken, dan is er meer dat pleit voor overname van de zijde der Siameezen dan van den kant der Javanen. Een verder ingaan op wat voor 't eerste zou zijn aan te voeren ligt buiten mijn bestek. Slechts wil ik er op wijzen dat het in Müller, (Siam. Schattensp. p. 25) genoemde *kanchĭek* (een woord dat er zeer on-Siameesch uitziet) èn in vorm èn in beteekenis sterk doet denken aan 't Jav. *kañcing*, 't bekende haarsieraad van bepaalde wayangpoppen.

Het in 't Siam. voorkomende *Krit* is de Siameesche uitspraak van 't Mal. of Jav. *kĕris* (zie v. d. Tuuk, Taalk. Aanteek. Bat. Leesb. p. 210), waaruit blijkt dat Dr. Serrurier's meening over de herkomst van dit wapen onjuist is (S. W. p. 312—315).

Geen enkel feit of gegeven wettigt het vermoeden dat 't Javaansche schimmenspel aan vreemden ontleend of onder vreemden invloed zou zijn ontstaan; aan den anderen kant is er niets dat ernstig pleit tegen de onderstelling dat de wayang zelfstandig door Javanen zou zijn uitgedacht; noch inrichting noch namen doen aan vreemden oorsprong denken: 't is alles Javaansch en niets dan Javaansch. En zeker is het dat de wayang minstens reeds sedert duizend jaar een gewichtige plaats bekleedt in 't Javaansche volksleven — ja zelfs in hun godsdienstig leven —, terwijl aard en karakter van dit schimmenspel geheel en al past in het kader der oude echt-Javaansche zeden en voorstellingen (op dit laatste zal in de volgende paragraaf nader gewezen worden).

Dat er andere volken zijn die een min of meer op 't Javaansche gelijkend schimmenspel kennen [1]), bewijst op zichzelf niets: sinds lang is het bekend dat de meeste zaken niet door één, maar door meerdere personen of volken geheel onafhankelijk van elkaar zijn uitgedacht; en dat in 't algemeen de ontwikkelingsgang der volken in hoofdzaak — soms zelfs tot in betrekkelijke kleinigheden — overal en altijd dezelfde is en gedeeltelijk *moet zijn*, is een stelling, die in den laatsten tijd met steeds meer klem en met steeds sprekender en omvangrijker bewijsapparaat door de ethnologen wordt voorgedragen en gehandhaafd [2]).

1) Behalve de reeds genoemde volken (Chineezen en Siameezen) kennen ook de Turken een schimmenspel, het zgnd. Karagös-spel; zie S. W. p. 273 en de daar geciteerde beschrijving van Dr. von Luschan in het Internationales Archiv für Ethnographie, Band II, 1889.

2) Zie o. a. Richard Andree: »Ethnographische Parallelen und Vergleiche" Stuttgart 1878, Vorwort; en ook de voor de vergelijkende ethno-

F R. Pischel „Das altindische Schattenspiel" in Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1906, Erster Halbband, Berlin 1906, p. 482-502.
Daarin wordt betoogd dat in Voor-Indië reeds in zeer ouden tijd een schimmenspel moet inheemsch geweest zijn. De voornaamste bewijsplaats vindt de schrijver in Nīlakaṇṭha's commentaar op Mahābhārata XII, 294, 5-6, waar deze commentator, ter verklaring van het daar voorkomende woord rūpopajīvanam zegt: „Rūpopajīvana is bij de Zuidlanders bekend als jalamaṇḍapika. Daarbij wordt, nadat men een dun doek heeft gespannen, door figuren van leder de handelingen van koningen, ministers enz. voor oogen gevoerd (voorgesteld)."
Inderdaad schijnt hieruit te blijken dat het oude Indië schimmenspelen kende, zoodat dus de mogelijkheid bestaat dat de Javanen van deze „Zuidlanders" (welke volkstammen daarmee bedoeld zijn is niet volkomen duidelijk) het schimmentooneel hebben overgenomen.
Zie verder Dr. Georg Jacob „Geschichte des Schattentheaters," Berlin 1907.
R. Pischel, Die Heimat des Puppenspiels (Halle, Max Niemeyer 1900) is hier van minder belang.

Dr. L. H. Gray „The Dūtāngada of Subhaṭa" aangehaald en besproken door Juynboll in Tijdschr. Aardrijksk. Gen., 2e Serie, deel 29 (1912) p. 234.
v. Hinloopen Labberton „Pĕpakĕm Sapanti Sakoentala" p. 56.

Dit alles in aanmerking nemende, schijnt 't mij niet vermetel als mijn meening uit te spreken dat 't Javaansche schimmentooneel op Java door Javanen is uitgedacht [1]).

---

§ 4. Oorspronkelijk karakter.

Allen, die de Javaansche schimmenvertooning wat meer dan oppervlakkig beschouwd hebben, zijn 't er over eens dat deze oorspronkelijk meer was dan een louter vermaak, dat ze een religieuse beteekenis had [2]). — Dit kan ons reeds à priori niet vreemd schijnen, waar we weten dat zoowel het Indische als het Grieksche tooneel zich ontwikkeld heeft uit godsdienstige plechtigheden ter eere van bepaalde goden of heroën [3]). Maar buitendien, prof. Poensen

---

logie belangrijke opmerkingen van J. W. Powell, getiteld: »On activital Similarities" in Third Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington 1884, p. LXV—LXXIII.

1) Natuurlijk ontken ik niet de mogelijkheid dat er nog eens feiten *zullen kunnen* aan 't licht komen, die zouden noodzaken deze meening prijs te geven: *volkomen* zekerheid bieden de tot nu toe bekende gegevens niet.

2) Zie P. W. p. 162; prof. Veth, Java I, p. 467; prof. Wilken, dictaat p. 107; S. W. p. 269. Ik spreek hier natuurlijk uitsluitend van het oude schimmenspel, zooals dat nu grootendeels nog voortleeft in de zgnd. *wayang-purwa*. De andere zgnd. »wayangsoorten" zijn in later tijd ontstaan en verbasteringen van dat oude schimmenspel, zooals ik beneden hoop aan te toonen.

3) 't Grieksche tooneel ontwikkelde zich uit de feestelijke reizangen ter eere van Dionysos, 't Indische uit de feestelijke spelen ter eere van Wiṣṇu-Kṛṣṇa (zie von Schröder, Indiens Lit. und Cult. p. 579 en 592 sqq.).

en anderen hebben reeds een aantal feiten genoemd, die bewijzen dat ook nu nog in veel gevallen de wayangvertooning als een gedeeltelijk-godsdienstige handeling gevoeld wordt. Ik noem daarvan slechts: het offer (de *sajen*), dat bij geen wayangvertooning mag ontbreken [1]), het branden van wierook vóór 't begin der voorstelling; het zich streng houden aan een aantal minutieuse oude gebruiken; het vertoonen bij nacht (de duistere nacht is de tijd waarin de geesten rondwaren), en vooral ook het belangrijke feit dat volgens de oude adat bij elk gewichtig moment in 't leven een wayangvertooning behoort gegeven te worden. Dat een wayangvertooning ook als een verdienstelijke, als een goede handeling staat aangeschreven, ziet men duidelijk uit de omstandigheid dat men ter afwering van door slechte voorteekenen voorspelde onheilen zulk een vertooning geeft [2]), en soms een gelofte doet er een te zullen houden, voor 't geval men genezen mag van een ziekte, slagen mag in de een of andere onderneming enz. enz. Dit alles is reeds overbekend: niemand zal ontkennen dat de wayangvertooning, het schimmenspel, een religieusen achtergrond heeft; het komt er slechts opaan den aard en den oorsprong daarvan nader in 't licht te stellen, uitgaande van wat wij weten aangaande de oorspronkelijke godsdien-

1) Wel neemt de ḍalang na afloop der voorstelling die *sajen* mee naar huis, maar »*wis ilang rasane* (de essence is er af)" zegt de ḍalang. (P. W. p. 72). De ḍalang doet hier hetzelfde als de priesters bij offerplechtigheden in 't algemeen doen: 't onstoffelijke is voor de goden (geesten), 't stoffelijke voor hen zelf.

2) De wayangvertooning »vergruizelt de zonden" (zie meded. Nederl. Zend. Gen. IV (1860) p. 242.

stige [1]) voorstellingen van de Javanen en van de Maleisch-Polynesische volken in 't algemeen. Dit stel ik mij voor hier te beproeven.

Volgens een algemeen-verbreid geloof [2]) worden de eigen dooden beschouwd als machtige beschermgeesten, die in staat zijn hun kinderen, bij uitbreiding hun familie of hun stam, krachtig hulp te verleenen in alle mogelijke levensomstandigheden en ondernemingen, en daartoe kunnen worden opgewekt door loftuitingen (hymnen) en geschenken (offers), terwijl alleen reeds hun tegenwoordigheid een zegenenden invloed kan hebben voor de aanwezigen: immers zij zijn als geesten machtiger dan ze als levende menschen waren [3]). Op dit standpunt staande, kwam men er vanzelf toe pogingen aan te wenden om die machtige geesten tot een bezoek aan zijn huis en erf over te halen, ten einde — al ware het dan ook slechts tijdelijk — met hen in onmiddellijk contact te kunnen komen. Als men die geesten der voorvaderen slechts bij zich kon hebben, en daardoor in de gelegenheid was hen te huldigen door loofliederen en te laven door lekkere spijzen en dranken en welriekende geuren, dàn verzekerde men zich van hun voortdurende goede gezindheid en daardoor van zijn eigen geluk en voorspoed in

1) Dit woord hier in den ruimsten zin genomen.

2) Zie o. a. WILKEN »Animisme II (Ind. Gids 1885, I p. 48).

3) Hierbij dient in aanmerking genomen te worden dat bij stammen of volken, wier blik beperkt is tot de naaste omgeving van hun eigen woonplaatsen, algemeen de voorstelling heerscht dat die geesten verwijlen in hun onmiddellijke omgeving, bv. op nabijgelegen hooge bergtoppen, in groote, liefst schaduwrijke boomen, in bergkloven etc.

de toekomst. Deze voorstelling — 't is bekend — leidde tot 't maken van beelden, waarin men zich den geest van een afgestorvene voor langer of korter tijd tegenwoordig dacht, terwijl men door allerlei middelen dien geest tot een tijdelijk verblijf in 't voor hem gemaakte beeld trachtte over te halen. Bij vele volken, ook van onzen archipel, vindt men zulke beelden [1]).

Maar volgens een even algemeen-verbreid geloof vertoonen zich de zielen der afgestorvenen o. a. in de gedaante van *schimmen* of *schaduwen*; dat geloof heerschte bij de oude Grieken en Romeinen, en bij een aantal volksstammen van onzen archipel treffen we het nu nog aan [2]). Waar deze voorstelling gangbaar was, kon dus de algemeene neiging om afbeeldingen te maken van de gestorven voorouders leiden tot 't vervaardigen van schaduwbeelden, afbeeldingen van schimmen, waarbij men nabootste den vorm van schaduwen zooals men die dagelijks om zich heen zag: immers men stelde zich de geesten voor in de gedaante van zulke schaduwen. Deze schimmen-afbeeldingen nu wierpen werkelijke schaduwen op een — eerst waarschijnlijk toevallig, later met opzet — daarvóór geplaatst scherm of doek — en daarmee was het schimmenspel reeds in beginsel aanwezig. Die schaduw-

---

1) O. a. bij de Papua's, op Ceram, de Kei-eil., Roti, de Philippijnen, Nias etc. zie WILKEN, Animisme (Ind. Gids 1885, I p. 18 sqq.). Van oudsher zijn alle volken gewoon geweest hunne overledenen met beelden, onder welke gedaante ook, te vereenzelvigen.

2) Zie WILKEN, Animisme I p. 5, 8 en 15. Op p. 15 lezen we ook de door SCHULTZE gegeven verklaring van deze voorstelling, zie SCHULTZE: »Entstehungsgeschichte der Vorstellung Seele". p. 334 en 335.



beelden moesten noodwendig een onmenschelijk, gedrochtelijk en vooral spitsig voorkomen hebben: immers 't waren — of moesten ten minste voorstellen — afbeeldingen van schimmen, *niet* van de personen zelf. Vandaar dat ook nu nog de wayangpoppen zulk een eigenaardigen vorm vertoonen, in niets gelijkend op menschen van vleesch en bloed [1]).

---

1) Dat de gedrochtelijke vorm der wayangpoppen niet aan onervarenheid in de beeldhouwkunst mag geweten worden, en evenmin toevallig is, blijkt voldoende als men ze vergelijkt met werkelijke beelden, gemaakt door andere Mal.-Polyn., minstens even weinig ontwikkelde volken als de oude Javanen. Neen, hier was opzet in 't spel: men *wilde* schimmenbeelden, niet menschenbeelden, maken.

Dat die poppen, welke de schimmen der voorouders voorstellen, voorzien zijn van phallistische kenteekenen, is zeer begrijpelijk. Immers waar het geloof bestaat dat de ontbloote phallus (of meer of min vermomde nabootsingen daarvan) een middel is om booze invloeden (nl. van vijandige geesten) te keeren (zie hierover WILKEN; »Over de beteekenis van de ithyphallische beelden etc. B. K. I. V, I 393 sqq.), daar is het natuurlijk dat men ook de afbeeldingen welke men maakte van de »schimmen" voorzag van middelen ter afwering van den nadeeligen invloed der vijandige machten. Anders zouden immers de goedgezinde »schimmen" hun macht verliezen om den menschen hulp en steun te bieden. Op deze wijze verklaart zich zeer eenvoudig de aanwezigheid van eenige ithyphallische kenteekenen aan de wayangpoppen, speciaal aan die, welke echt oud-Javaansche voorouders voorstellen en dus van de oudste tijden dagteekenen (als Sĕmar, Petruk etc.) o. a. in de eerste plaats de *panah ing Sĕmar* en de vele andere kenteekenen door Dr. SERRURIER opgenoemd (S. W. p. 298 sqq.). Bovendien zal men dáár, waar de »schimmen" met den eenvoudigen phallus zijn voorzien, zeker ook moeten denken aan een streven, om op deze wijze aan eigen familie of stam vruchtbaarheid, een rijke nakomelingschap te verzekeren (zie WILKEN o. c. p. 394).

Uit 't boven gezegde blijkt reeds, dat 't voorkomen van phallistische kenteekenen aan de wayangpoppen van bijkomstigen aard en van zeer ondergeschikte beteekenis is waar 't geldt het karakter der schimmenspelen in 't algemeen in 't licht te stellen. (De »hypothese van de talio" van Dr.

Zoo kon men nu — bij voorkeur in 't nachtelijk uur, den tijd dat de schimmen rondwaren — de eigen schimmen der voorouders voor zich oproepen: men had dan daardoor de zielen der afgestorvenen vóór zich in een der vormen, waarin ze zich aan de levenden kunnen vertoonen (als schim). Nú was men in de gelegenheid om, zoo dikwijls men wilde, hen te onthalen op spijzen en dranken, men kon hen loven en prijzen en zich daardoor hun hulp, hun steun, hun goede gezindheid verwerven. Was het wonder dat men bij elke gewichtige gebeurtenis in 't leven nog eens opnieuw van de gunst der geesten, machtig als ze waren zoowel om bescherming te verleenen als om nadeel te berokkenen, zich verzekerde, dat men aan de schimmen een offer en hymnen (d. i.: een wayangvertooning) beloofde als men de vervulling van den een of anderen wensch, succes in de een of andere onderneming zou verkregen hebben? Vandaar ook dat het hoofd der familie de wayangvertooning doet plaats hebben in zijn eigen huis, en wel in 't voornaamste gedeelte daarvan (later de *pringgitan* genoemd, d.i. de plaats der *ringgit*, de plaats waar de schimmenbeelden vertoond worden): de familie zelf, die offers en hymnen aan de schimmen vereerde, moest ook in de eerste plaats van hun daardoor te wekken goede gezindheid en van den zegen hunner tegenwoordigheid genieten. Kortom, men kan

---

SERRURIER (p. 306 sqq.) veronderstelt, zooals schrijver zelf zegt, een oorspronkelijken staat van onschuld en reinheid bij de eerste menschen, en veroordeelt daarom alleen reeds zichzelf. Trouwens 't phallisme is een eeredienst, een eeredienst die zeker reeds bestond lang vóór men de begrippen onkuischheid en obscoeniteit kende).

De To-Radja's bezingen de daden hunner voorouders uitsluitend tijdens den rijstoogst, natuurlijk omdat men bij die voor den ganschen stam gewichtige gebeurtenis 't meest de hulp en den steun van de geesten der voorouders behoeft. (zie Adriani: „La Littérature des To-Radja" in Tijdschr. Bat. Gen. deel XL (40) afl. 4.

Zoo moet het vroeger ook op Java geweest zijn, wat schijnt te blijken uit de oude lakons, die juist na den rijstoogst worden opgevoerd (Mangukuhan, Sri Mulih enz.).

Denk ook aan de kobongan.

Zie verder: Kruijt, Het Animisme p. 109 en Bezemer in zijn inaugureele rede en [illegible] aan de T.H. [illegible] over het verband [illegible] p. 19.

Wanneer op de sawah gebrek aan water is, moet bij de leiding of rivier waaruit dit water moet worden verkregen de _wayang_ vertoond worden. In dat bijzonder geval moet vóór den dalang een kom (_paso_) met water worden geplaatst. (Mayer, de Javaan als landbouwer en veefokker, p. 21).

zeggen: **de wayangvertooning maakte deel uit van den voorouderlijken eeredienst**[1]).

Oorspronkelijk kan wel het hoofd der familie de schimmen vertoond hebben, maar langzamerhand werd de schimmenvertooning de afzonderlijke functie van een bepaalde klasse van menschen, die door zekere eigenschappen daarvoor in 't bijzonder geschikt waren, en — bij verdere ontwikkeling en uitbreiding van den aanvankelijk zeer primitieven tooneeltoestel — zich in 't bezit stelden van al die zaken, die voor de vertooning noodig waren (poppen, een scherm, een

---

1) Dat de herinnering aan het eigenlijke wezen der wayangpoppen nog niet geheel is weggewischt uit den Javaanschen geest, blijkt uit het in S. W. p. 101 vermelde en door mij boven (p. 17 noot 3) geciteerde bericht. De vorst wenschte »afbeeldingen van zijne voorzaten!" Vergelijk hiermee het verhaal aangaande den oorsprong van het Chineesche schimmentooneel, (boven p. 27).

Opmerkenswaardig is ook een mededeeling bij prof. VETH (Java I, p. 456) »dat, naar men zegt, de wayang oorspronkelijk alleen voor vrouwen vertoond werd", in verband met 't feit dat ook nu nog de vrouwen bij voorkeur achter de kĕlir, de mannen daarentegen aan de zijde van den ḍalang zitten. Immers 't in directe aanraking komen met de schimmen (d. i. de geesten) zelf was alleen voor de mannen (de mondigen, de »tiyang sĕpuh") gereserveerd; de vrouwen mochten slechts de schaduwen zien, door de schimmen op de kĕlir geworpen. — Wat we in S. W. p. 199—203 als verklaring van laatstgenoemd feit lezen, schijnt mij ongegrond. DR. SERRURIER's voornaamste argument tegen de bewering dat de vrouwen slechts de op de kĕlir geworpen werkelijke schaduwen mogen zien is dat »dit immers niet mogelijk is als de wajangvertooning overdag plaats heeft" (p. 199). Daar 't echter onomstootelijk vaststaat dat de oude schimmenvertooning uitsluitend *des nachts* plaats had en 't plaatsen der vrouwën vóór de kĕlir natuurlijk een *oude* adat is, mist dit argument alle kracht. Dat deze regeling een »harem" zou veronderstellen, »die voor 't oog der toeschouwers moest verborgen blijven" (p. 203), is minstens zeer onwaarschijnlijk, in aanmerking genomen de overoude tijden, waarvan hier sprake is.

lamp etc.), welke benoodigdheden weldra alle aan bepaalde, door de traditie geheiligde eischen behoorden te voldoen. Zoo kwam de vertooning uitsluitend in handen van die personen, die [later] ḍalang genoemd zijn.

De vraag is: Wat voor lieden waren dat, en hoe kwamen zij aan het monopolie van de schimmenvertooning?

Eene mededeeling van RADEN MAS OETOYO in zijn beschrijving van een hedendaagsche wayangvoorstelling [1]) werpt op de oorspronkelijke positie der ḍalang's een eigenaardig licht. Hij zegt n.l.: „Enkele ḍalangs kruipen eerst met het dampende wierook bij zich in een met saroeng overdekte kooi, vóórdat zij beginnen. Bij het einde der „taloe" ('t voorspel) laten zij de kooi weghalen om direct de „goenoeng" in de hand te nemen en met de vertooning aan te vangen, en wel om de toeschouwers in den waan te brengen alsof de *pakĕm* (de geschiedenis) hun gedurende hun onderhoud met de geesten in de kooi, van hoogerhand zou zijn ingegeven. De meeste echter nemen deze reclame niet te baat...." [2]).

Al is ook R. M. OETOYO de eenige die ons dit vertelt, 't verband waarin en de naïeve wijze waarop hij er over spreekt, zonder eenige bepaalde bedoeling, verhoogen de waarde van deze mededeeling. Dat vele ḍalang's tegen-

1) Zie OETOYO p. 379.

2) Vergelijk ook de door Dr. S. (p. 253) op gezag van zijn berichtgever uit Kĕnḍal meegedeelde beschrijving van de zgnd. *wayang setanan*. 't Is niet te ontkennen dat, hoezeer ook thans verbasterd, de daar vermelde gebruiken (de ḍalang brandt wierook, overdekt zich met een deken en plaatst offerspijzen) in oorsprong méér moeten zijn geweest dan louter een aardigheid.

woordig dit gebruik slechts als een reclame beschouwen, is zeer wel mogelijk; maar juist dàt het tot reclame kan dienen, bewijst dat het in vroeger tijden reeds bestond en een algemeen-gekende beteekenis had, dat in oude tijden dat kruipen in de kooi — met brandende wierook bij zich —, onmiddellijk vóór het begin der vertooning, de waarde der vertooning verhoogde door den zin welken men aan deze daad hechtte. Welke was die zin? 't Valt ons niet moeilijk dergelijke gebruiken, nu nog heerschende of althans vroeger in zwang geweest zijnde, op te sporen: men denkt hier dadelijk aan de middelen door priesters, mediums, *shamanen* (of hoe men deze personen noemen wil) gebezigd om de geesten in zich te doen varen, zich door hen te laten „bezielen", welke praktijken uitvoerig zijn beschreven door prof. WILKEN, in zijn verhandeling: „Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel" [1]). Onder die middelen wordt in de eerste plaats genoemd [2]): „het branden van wierook of andere reukgevende stoffen" en iets verder vernemen wij dat [3]) „de persoon, die in extase moet worden gebracht, òf zich daartoe te slapen legt òf onbewegelijk gaat zitten, terwijl hij nu eens het gezicht met de handen bedekt of *onder een doek verborgen houdt*, dan weder...." etc. Tevens is 't bekend dat muziek, zang en dans bijna immer hierbij noodzakelijk geacht worden, deels om de bezieling op te wekken, deels juist als uiting van die bezieling. Op

1) In Bijdr. Kon. Inst. V, II p. 427 sqq.
2) O. c. het duidelijk résumé op p. 475.
3) O. c. p. 475 onderaan.

p. 444 wordt uitdrukkelijk vermeld van de Batak's, dat bij hen de *si-baso* (d. i. „Het Woord", de naam van de Bataksche mediums) [1]) wordt blootgesteld aan de dampen van wierook, „hetgeen dikwijls meer opzettelijk plaats heeft *door zijn hoofd met een doek te bedekken* die tot op den grond afhangt, en daaronder de verbranding te doen geschieden." Iets dergelijks wordt van de Alfoeren van Boeroe vermeld [2]). Op Java zelf vinden we daarvan nog een overblijfsel in het sintren-spel, waarbij een jongen of meisje in een zorgvuldig overdekte mand wordt geplaatst, en de menschen daaromheen gaan muziek maken en eentonige liederen zingen, totdat eindelijk het kind met verwilderde oogen uit de mand te voorschijn komt en onder woeste gebaren in het rond gaat dansen. Ten slotte valt 't kind van vermoeidheid in slaap en, wakker geworden, kan het zich niets meer van 't gebeurde herinneren [3]). Dit verbleekte overblijfsel van een oudtijds ook op Java inheemsch shamanisme sterft daar langzaam uit. Op Bali echter bloeit het shamanisme ook thans nog [4]).

---

1) Zie v. d. Tuuk, Bataksch Leesboek IV p. 182 s. v. »baso".

2) O. c. p. 466.

3) Zie R. van Eck: »Schetsen uit 't Volksleven van Nederl. Oost-Indië". VII Spelen en Vermaken, Ind. Gids 1881, I p. 184—185, en ook Raffles, »History of Java" (second Edition) I p. 384. De Heer van Eck merkte reeds op dat Raffles bij zijn verklaring te veel nadruk legt op de bekorende macht der muziek, terwijl hij vergeet dat 't kind werkelijk *bezield* wordt, d. w. z. dat er tijdelijk een geest in zijn lichaam komt wonen.

Dat dit *sintren* nu een spelletje is geworden, kan geen verwondering baren: we weten dat vele spelen — ook bij ons — de wegstervende overblijfselen zijn van vroegere religieuse plechtigheden.

4) Zie Wilken Shamanisme p. 471, 472 en 489; van Eck, »Schetsen van het eiland Bali" (Tijdschr. van Nederl. Indië 1880 II p, 15 sqq.) en

ook het bĕbangonan, nini Katisĕn, etc.

Pasinten

Te Wanasaba (Bagĕlen) wordt een jongen vastgebonden in een Kurungan. Dan ngungĕlakĕn Kĕndang." Als dat eenigen tijd heeft geduurd, kan men het kind vragen wat men wil, en het kind geeft het. „Bĕnang di Kumĕl-Kumĕl, dadi Kuwel." (mededeeling v. e Javaan uit Wanasaba aan mij persoonlijk)

ook enige Javaansche Kinderspelen, als nini-Korek, nini Katisĕn etc.

Zie mijne reisaanteekeningen → ook nog de doekoen prewangan. Zie W.b.k. s.v. prewangan. ~~Deze~~ Personen zijn ~~daar~~ daarvoor geschikt aangewezen. Te Yogya dragen deze soms mooie namen, o.a. Raden Bagoes, Soeltan Antaroe etc. Ze worden eerst bewierookt, dan bewegingen, daarna kĕlĕngĕr, dan medicijnen en genezing van ziekten gevend, etc.

prewangan v. rewang. De doekoen heeft een geest als „rewang", die tijdelijk in hem woont. Cf. ~~het~~ bij Baboejoetan „te Krawang: „Djaring gens ngawoela Ka doekoen"

Spelen in 't algemeen zijn meestal copie's van ernstige handelingen [illegible]. Die spelen plegen door de hun eigene langlevendheid, de gebruiken [illegible] overleven [illegible] zijn de nabootsingen [illegible]. Van daar [illegible] worden [illegible] historicus.

[illegible] Wilken, [illegible] II (1880) II p. 654

en Tylor, „Primitive Culture I p 72 sqq.

en Snouck Hurgronje „De Atjèhers" deel II p. 211.

Bücher over Spel, door v. Ossenbruggen geciteerd in Ind. Gids April 1904 [illegible] (5

Dat ook op Java oudtijds godsdienstige mediums een rol speelden, dus die uiting van animisme, die men nu eenmaal shamanisme [1]) heeft genoemd, ook dáár heerschte, blijkt, behalve uit de enkele, dikwijls bijna onherkenbaar geworden, overblijfselen, die men nu nog in sommige overgeleverde gebruiken daarvan vindt, vooral ook uit 't feit dat de namen, die bij vele verschillende volken van onzen archipel deze mediums of shamanen aanduiden, ook in oud-Javaansche oorkonden voorkomen, en dat wel in beteekenissen, welke doen denken aan functiën, die overal door deze categorie van personen worden of werden vervuld [2]). Ik behoef hier slechts te herinneren aan widu (dikwijls voorkomende in de samenstelling: *widu mangidung* = liedjeszingende widu) en walyan, die, al is ook hun beteekenis niet nauwkeurig vastgesteld, toch zeker personen aanwijzen, welke tot geestenbezwering in betrekking staan [3]).

Liefrinck »Bijdrage tot de kennis van 't eiland Bali" (Tijdschr. Bat. Gen. XXXIII p. 28 en 29). Ik herinner aan de namen die daar de mediums dragen, n. l. *walian* of *balian*, *wĕwalen*, *sang-iyang*, *pramadè*, *pĕrmas* etc. (Den laatsten naam begrijp ik niet).

1) De naam is zeer gebrekkig, daar hij is ontleend aan de betiteling, die door de Tungusen van Siberië aan hunne godsdienstige mediums wordt gegeven. Zie Wilken o. c. p. 441 noot 36.

2) In 't kort kan men deze functiën samenvatten als die van *wichelaars*, *geestenbezweerders*, *droomuitleggers*, en vandaar ook *medicijnmeesters*. cf. ook prof. J. J. M. de Groot, Jaarlijksche Feesten en Gebruiken van de Emoy-Chineezen p. 238.

3) Zie o. a. in de Kawi-oorkonden van Dr. Cohen Stuart: II 4*a*: *pawidu*, en II, 4*b*: *pawalyan*; VII 4*a*: *walyan* en XXII 3*a*: *walyan*, 3*b* *widu mangidung*. Ook in de éénige oudere oorkonde van Oost-Java, waarvan ook zelfs volgens Dr. Brandes (Tijdschr. Bat. Gen. XXXII p. 112 noot) de echtheid vaststaat, n. l. die van Çaka 795, (uitgeg. door Holle in Tijdsch.

Wat de werkzaamheid dier mediums betreft, deze beperkt zich oorspronkelijk uitsluitend, later nog hoofdzakelijk tot de passieve rol van 't geven van godspraken, maar hier en daar treden ze toch ook meer handelend op [1]). Zoo o. a. bij ziekten om den boozen geest uit te drijven, waarbij dan dikwijls de een of andere medicijn op den patient gespuwd wordt uit den mond van den priester [2]), bij offerplechtigheden om de offers aan de goden aan te bieden enz. Doch er is meer: de nederdaling van den geest in het medium maakt zich naar buiten kenbaar in

---

Bat. Gen. XXVIII 484—486) komt voor »*kḍi walya*[*n*], *widoe mangidoeng*". Ook in de door prof. KERN uitgegeven en besproken oorkonde Çaka 782 (zie Versl. en Meded. Kon. Akad. v. Wetensch. afd. Lett. IIe reeks, deel X) komt voor op plaat VI*a*: *widu-mangidung* en op pl. VI*b*: *kĕḍi*, *walyan*.

De samengestelde uitdrukking *widu-mangidung* komt precies overeen met de Bataksche: *si-baso marende* waarover straks. Van *kĕḍi* zegt prof. KERN dat het zonder twijfel 't Jav. *wong kĕḍi* (= een kween) is, wat merkwaardig is omdat men weet, dat de mediums juist dikwijls impotentes zijn of heeten te zijn (zie WILKEN, Shaman. p. 476 noot 151, waar wij tevens leeren dat ook 't Day. *babasir* bet. »gesnedene", en dat te Makassar de mannelijke bissu's ook *kawe* genoemd worden). Van *walyan* zegt prof. KERN dat het elders ook voorkomt in den zin van »geneesheer", maar hier in den minder eervollen van *ḍukun*, kruidenleester, die zich ook met tooverij afgeeft, moet genomen worden. Prof. KERN vergelijkt tevens 't Oud. Jav. *walyan* met 't Day. *balian* enz. — Wanneer we nu weten dat op 't naburige en nauw-verwante Bali ook thans nog de *balyan's* als mediums, geneeskundigen, clairvoyantes, vroedvrouwen etc. bekend zijn (zie VAN ECK »Schetsen v. Bali", Tijdschr. Ned. Indië 1880, II, p. 90 en 91) dan kunnen we met voldoende zekerheid beweren dat ook op Java het zgn. Shamanisme in zeer oude tijden een niet onbeduidende rol heeft gespeeld.

1) WILKEN Shamanisme p. 480 sqq.

2) Cf. wat DR. SERRURIER vermeldt op p. 209 van zijn werk: »'t kind gesiramd door den ḍalang".

walyan in 't Âdiparwa fol. 45, b. cf. Sanskr. çl. 1754

Eigenlijk is widu = [illegible] [illegible] idu ; Kidung (?)

widu mawayang (= dalang) zie B.K.I. VI, VI p. 393.

Ook dukun echter was oudtijds een medium, e.s.v. priester
Bij de Tenggereezen heeten de priesters dukun (T.B.G. XXXIX, 129 vv.)

woeste dansen en wild-uitgekreten zangen. 't Ligt nu voor de hand dat men langzamerhand er toe kwam om díe mediums, die in hun bezielden toestand het schoonste dansten en zongen, in den toestand van extase te brengen ten einde hen — of eigenlijk de geesten in hen — te laten dansen en zingen. Op deze wijze konden mannelijke en vrouwelijke dansers en zangers van beroep ontstaan, bij wier verrichtingen nog wel langen tijd de oude ceremoniën werden uitgevoerd, doch bij wie natuurlijk door de gewoonte de vatbaarheid voor werkelijke extase al minder en minder werd, totdat ze eindelijk gewone beroepszangers en -dansers waren en de herinnering aan hun oorspronkelijke positie nog slechts in enkele vaste gebruiken voortleefde. De mediums waren kunstenaars, de godsdienstige plechtigheid was vermakelijkheid geworden [1]).

Verschillende voorbeelden van de boven-beschreven evolutie worden door prof. WILKEN genoemd [2]); zoo is b.v. bij de Bataks bekend: de *si-baso marende-ende*, d. i. de liedjes-zingende si-baso [3]). Bij de bezweringen van dezen si-baso vermaakt men zich: de ingevaren geest zingt en danst en improviseert allerlei liedjes. Zeer eigenaardig — hoewel volkomen passend in den ontwikkelingsgang dien deze geëmancipeerde priesters wel moesten doormaken —

1) Zie WILKEN Shamanisme p. 488—492.

2) De schrijver acht dan ook de gissing niet te gewaagd, dat de danseressen van beroep, die men bij vele stammen in den archipel aantreft (*taledek's* en *ronggeng's* bij de Javanen en Soendan., *padjoge's* bij Makass. en Boegin. enz.) in rechte lijn van de Shamanen afstammen (p. 491).

3) Ik herinner hier nogmaals aan de volkomen overeenstemming in beteekenis tusschen deze Bat. uitdrukking en het oud.-Jav. *widu-mangidung*.

is wat prof. WILKEN [1]) op gezag van SCHWANER meedeelt over de balian's van de Olo-Ngadju, n.l. dat: „bij hen de balians slechts bij weinige plechtigheden gemist kunnen worden. Zij weten toch door hunne op de maat voorgedragen gezangen, waarin zij de daden der voorouders en der nog levende helden verheerlijken, de gasten aangenaam te onderhouden ......" Hier zijn dus duidelijk de mediums een soort van meistreels geworden, die evenals dezen de daden der voorouders en der beroemde helden bezingen [2]).

Vergelijken we nu de functiën, die thans nog hier en

---

1) Shamanisme p. 489 c. f. SCHWANER: »Borneo, Beschrijving van 't stroomgebied van den Barito", I p. 185.

2) Vergelijk ook wat E. A. KLERKS in 't Tijdschr. Bat. Gen. XXXIX (1895) p. 86 meedeelt over het *»bětahoe"* in Korintji. Ook hier hebben we blijkbaar te doen met een tot louter vermaak gewordene shamanistische plechtigheid; ook hier muziek, zang en dans, terwijl in de gezangen (*»tjoerita's"* of *»asik's"*) de voorouders worden geprezen en hun lotgevallen vermeld worden.

Belangrijke mededeelingen aangaande shamanistische praktijken bij de Zee-Dayaks van Sěrawak en Britsch Noord-Borneo komen voor in een kort geleden verschenen werk van H. LING ROTH: »The Natives of Sarawak and British North-Borneo". London 1896, deel I, hoofdstuk X p. 259—288. 't Blijkt dat bij deze Zee-Dayaks van Sěrawak de meest gebruikelijke naam van de godsdienstige mediums is: *manang* (waarsch. hetzelfde woord als het Jav. *wěnang*, bet. dus: »persoon, die [de booze geesten] overweldigt of bemachtigt"). Deze *manang's* doen hier bijna uitsluitend dienst als medicijnmeesters, terwijl, evenals elders, hun kunst voornamelijk bestaat in 't uitbannen van den boozen geest, die de ziekte veroorzaakt, of 't terugbrengen van de ontvluchte ziel in 't lichaam van den lijder (p. 260). 't Verdient de aandacht dat ook hier een bepaalde klasse van *manang's*, (de zgn. *»manang bali"*, zie p. 270) gevormd wordt door mannen in vrouwenkleederen, die zich in alles als vrouwen gedragen, en ook dat de manang bij voorkeur des avonds, nadat de duisternis is ingevallen, zijn medisch-shamanistische praktijk uitoefent (p. 273).

⌈ of: persoon die macht, toovermacht bezit
of 't Jav. çakti, dat, uit 't S. overgenomen in de bet. „macht" speciaal de bet. „toovermacht" en „toovermachtig" kreeg

De _manang bali_ is een man in vrouwenkleederen wordt gecastreerd.

⌈ c.f. de beteekenis van 't Melanesische: _mana_ in Codrington, l.c., Melanesians p 118 sqq. en in [illegible] p. 153

Op Malaka heet de dalang „pawang" (Skeat, Malay Magic p.). Over pawang zie Wilken, Shamanisme p. 452 noot.

widoe, idoe is in veel Mal. landen ook shaman. Zie Wilken o.c. p. 450 noot.

[illegible] di mimèn [illegible] ăgana [illegible] b.v. [illegible] lang"

widu mawayang

zie B.K.I. VI, VI p. 393.

Cf. ook boven p. 50 en p. 24 en p. 126.

daar in den archipel door erkende mediums, priesters of shamanen worden vervuld met de eigenlijke werkzaamheid van den ḍalang, dan ontdekken we een groote overeenkomst: ook de ḍalang bezingt — in beginsel althans — de daden der voorouders en doet dat bij een plechtigheid, die zelfs nu nog heeft — en zeker in vroeger tijden in veel hooger mate droeg — een godsdienstig karakter. Hij begint zijne verrichtingen eerst na een handeling, die volkomen beantwoordt aan gebruiken, welke bij het zgn. shamanisme in zwang zijn en slechts dáár hun verklaring vinden. Ook zijn werkzaamheid is onafscheidelijk verbonden met muziek en dans.

Op grond van dit alles meen ik de onderstelling te mogen uiten dat ook de ḍalang (of hoe hij dan ook vroeger moge geheeten hebben) [1]) van oorsprong een medium (zgn. shamaan) was. Die mediums zullen ook op Java oorspronkelijk, na door wierook te zijn bedwelmd, al zingende divinatie's gegeven hebben. Ook dáár zullen, evenals we dat zagen bij de Batak's en de Olö-Ngadju's, langzamerhand sommigen dier mediums eerst alleen in extatischen toestand, later ook buiten extase, uitgemunt hebben in het zingen van liederen (*widu mangidung*). Dit zingen van liederen zal daardoor langzamerhand 't beroep geworden zijn van een bepaalde

1) 't Is zeer goed mogelijk dat de schimmenvertooner vroeger een anderen naam had, te meer daar 't woord *ḍalang* niet schijnt voor te komen op de tot nu toe bekende oude inscriptie's, waarin toch zooveel verschillende-beroepen-uitoefenende personen worden genoemd, terwijl we wel mogen aannemen dat reeds toen het schimmenspel bestond. Heette hij misschien oorspronkelijk *widu mangidung* (de zingende widu)? cf. p. 49 noot 3 en 51 noot 3.

klasse van mediums, die bij allerlei plechtigheden hun kunst toonden; dat die liederen, althans gedeeltelijk, een verheerlijking van de voorouders en van de heldendaden die hun bij overlevering werden toegeschreven, moesten bevatten, ligt voor de hand. De goddelijke extase verdween al meer en meer, maar de herinnering aan hun oorspronkelijke functie bleef voortleven niet alleen in de algemeene plechtigheid en de tot in kleinigheden geregelde strenge étiquette die bij deze verrichtingen heerschte, maar ook in bepaalde gebruiken, als het zich vóór den aanvang laten bedwelmen door met brandende wierook in een overdekte kooi te kruipen, en het onafscheidelijk aan zijn voordracht verbonden zijn van muziek en dans.

Of nu die bepaalde klasse van mediums, die hun beroep maakten van het zingen van lofliederen op de voorouders, zelf de uitvinders werden van het schimmentooneel, òf dat zij, toen dat reeds bestond, door hun beroep als vanzelf de aangewezen personen werden om de schimmen te vertoonen, is niet uit te maken; maar duidelijk is het dat de functiën van het zingen van lofliederen op de voorouders en 't vertoonen van hunne schimmen noodwendig zich in één en denzelfden persoon moesten vereenigen. Was de schimmenvertooning — zooals we boven trachtten aan te toonen — een der bestanddeelen van den voorvaderlijken eeredienst, de vertooner, de ḍalang, was de priester van dien eeredienst.

Hebben we dit eenmaal aangenomen, dan laat de verdere geleidelijke ontwikkeling van schimmen*vertooning*,

begeleid van hymnen ter eere van die schimmen [1]), tot schimmen*tooneel* zich zeer gemakkelijk voorstellen: er ontstonden, in overeenstemming met de mondelinge traditie, langzamerhand geheele verhalen, geheele sagen, uitvoerige verhalen van heldendaden en avonturen die aan bepaalde schimmen werden toegeschreven; hun aantal breidde zich uit, waardoor tevens een vermeerdering van poppenmateriaal noodig was; de vorm van de voordracht onderging onmerkbaar verandering, waardoor de zang minder de hoofdrol speelde, en zoo ontstonden de tooneelstukken, *lakon's*, die eeuwen lang mondeling van geslacht op geslacht moeten zijn overgeleverd [2]).

Neemt men deze hypothese aan, dan verklaart zich ook vanzelf het religieuse waas, dat, volgens eenstemmig oordeel van allen die over de wayang schreven, over de echte, ouderwetsche schimmenvertooning ligt uitgespreid; de vasthoudende adat, die ook nu nog bij de opvoering en aan

1) Of eigenlijk van de voorvaderen, die zich in schimmengedaante vertoonden.

2) Dat later, toen Hindu-invloed den Javanen een nieuw stel voorouders, met hunne sagen er bij, had geschonken, de verhalen van de groote daden der machtige en roemruchtige Indische helden die der eigen voorouders zoo goed als geheel konden verdringen — zoodat we nu moeite hebben om althans in enkele verhalen en personen hier en daar een kleine reste, een enkel trekje van hun eigen sagen eu helden te ontdekken, dikwijls weggescholen en vermomd onder vreemde namen —, dát behoeft ons niet te verwonderen, eensdeels omdat we genoeg bewijzen hebben van den overweldigenden invloed dien de Hindu's — vooral geestelijk — op de Javanen hebben uitgeoefend, anderdeels omdat volkomen analoge feiten ons uit andere landen en van andere volken bekend zijn (b.v. de Grieksche en Latijnsche mythologie heeft gedurende langen tijd de oude Germaansche sagen en mythen in onze landen bijna geheel verdrongen; 't zelfde vinden we bij volken, die den Islam aannamen etc.).

den toestel de geringste bijzonderheden regelt (vorm van de lamp, der poppen, van de kist etc., 't doek voor de kĕlir, de olie voor de lamp etc. etc. [1]), terwijl elke afwijking als zonde beschouwd wordt. Dán verkrijgen ook die eigenaardige gebruiken een beteekenis in ons oog, die hier en daar nog als overblijfselen van eens algemeen-heerschende gewoonten bleven voortleven ('t kruipen in de kooi van den ḍalang, de sajen, de wierook etc.). Dán ook komt ons de nauwe samenhang tusschen *wayang*, *ḍalang*, *gamĕlan* en *taleḍek* alleszins natuurlijk voor.

Dán ook zien we eindelijk dat — mutatis mutandis — het Javaansche tooneel zich uit soortgelijken oorsprong op soortgelijke wijze heeft ontwikkeld als 't Grieksche en 't Indische [2]).

't Bovengezegde is niet meer dan een hypothese, maar, ik meen met vertrouwen te mogen zeggen, een hypothese die uitgaat van bewezen en erkende feiten en steunt op wat wij tot nu toe weten van de oude voorstellingen der Maleisch-Polynesische volken in 't algemeen.

Dit neemt echter niet weg dat slechts de zekerheid, dat ook een ernstig pogen zijn waarde heeft, mij den moed schonk mijne meening in dezen *hier* uit te spreken.

Mocht deze meening blijken juist te zijn, dan is daar-

---

1) Zie P. W. p. 64—73.

2) Ook hier oorspronkelijk hymnen en reidansen ter eere der vergoddelijkte voorouders. Vandaar in 't Sanskṛt de etymologische samenhang der woorden *nṛtta*, *nṛtya* en *nâṭya* (zie VON SCHRÖDER, Indiens Litt. and Cult. p. 592 met noot 5.

mede tevens een krachtig argument geleverd voor den Javaanschen oorsprong van het Javaansche schimmentooneel. In dát geval is ook het schimmentooneel nog véél ouder dan we boven stelden; want indien reeds in de 11de eeuw de oorspronkelijk-religieuse schimmenvertooning zich tot een geregeld tooneel had ontwikkeld (wat bleek uit de oud-Jav. citaten), dan moet de zuiver-religieuse schimmenvertooning tot in veel vroeger tijd teruggaan, tot een tijd, toen het echt-Javaansche of liever algemeen Mal.-Polyn. animisme nog met onbeperkte macht op Java heerschte, niet vermengd met Brahmanistische of Buddhistische nieuwigheden, dat wil dus zeggen tot minstens vóór 400 na Chr. [1]).

B. DE MASKERSPELEN.

Naast het schimmenspel moet reeds in ouden tijd het Maskerspel (topeng) op Java bestaan hebben. De *topeng* (later, toen wayang reeds de beteekenis van „tooneelvertooning in 't algemeen" gekregen had, ook *„wayang topeng"* genoemd) is — zooals men weet — een vertooning waarbij mannen, een enkele maal ook vrouwen, optreden met maskers voor 't gelaat, en meestal ook in een bepaalde kleeding (speciale hoofddeksels, sieradiën etc.), waarmede zij bepaalde personen, — soms ook dieren — voorstellen. Van binnen is aan die maskers ter hoogte van den mond

---

2) Zie prof. KERN »Over den invloed" enz. p. 6.

een gebogen houten pinnetje bevestigd, dat de gemaskerde tusschen de tanden vasthoudt ten einde het masker tegen het gelaat aan te drukken.

De naam is duidelijk, daar *topeng* — evenals *kĕḍok*, dat in sommige streken in plaats van topeng gebezigd wordt — „masker" beteekent [1]).

Ook dat maskerspel moet zeer oud zijn. We zagen reeds boven op p. 12 dat in de Tantu Panggĕlaran (op fol. 34*a*) wordt verteld hoe de goden Îçwara, Brahma en Wiṣṇu, na eerst wayang gespeeld te hebben en zoo 't wayangspel op aarde te hebben bekend gemaakt, vervolgens ook 't spel *men-men* [2]) op aarde invoeren.

Voor de volledigheid herhaal ik nog even wat we daar lezen: *Sang hyang Îçwara dadîçwarî, sang hyang Brahma dadi pede rât, sang hyang Wiṣṇu dadi tĕkĕs; midĕr mangidung hamen-amen; tinĕhĕr baṇḍagiṇa men-men ngaranya. Mangkana mûla ning hanâbaṇḍagiṇa men-men.*"

„God Îçwara (d. i. Çiwa) werd (veranderde in of: stelde

1) Prof. VREEDE deelde mij mede, dat *topeng*, als zijnde gevormd van den wortel ping, peng, pung enz. beteekent: »vast tegen iets aansluitend, er tegen aan gedrukt". Dienzelfden wortel vindt men o. a. in *tĕpung* (zich aansluiten tegen); *tamping* (hooge rand of kant); *ḍamping* of *ḍĕmpeng* (zich tegen den kant aandrukken [om zich te verschuilen]) enz. Analoog hiermee wat vorming betreft is 't Balin. *tapĕl* dat ook »masker" bet. en gevormd is van den wortel pĕl, pel die bet.: »tegen iets aankleven, er tegen aanplakken". *Kĕḍok* daarentegen schijnt oorspronkelijk te hebben beteekend: »smeersel"; v. d. »'t blanketsel of de verf, waarmee men [het gezicht] besmeert [om het onkenbaar te maken]". Oorspronkelijk was dus *kĕḍok* iets anders dan *topeng*, maar de verwarring is begrijpelijk.

2) *Men-men* uit *main-main*, 't Mal. مَاين. Cf. oud-Jav. *ken*, Mal. كاين.

topeng cf. Bataksch toping en topeng
en Pleijte in Globus LX n: 20, en LXI n: 21 a 22.

c.f. Juynboll, Das Javanische Maskenspiel.
en ——— in Intern. Archiv fur Ethnografie, Band XV
(1902) p. 28-29. (Belangrijk!)

c.f. de „qat" of „geest" van de Melanesiërs.
(Codrington p. 84 sqq.)

c.f. ons: witjas, roodbek, pil-apotheker)

voor) Îçwarî (d. i. Durgâ), Brahma werd *pede rât* [1]), Wiṣṇu werd *tĕkĕs*; zij trokken rond, zingende en spelende; vervolgens gaven zij vertooningen die „men-men" heetten. Dát is de oorzaak dat er [nu] menschen zijn die *men-men*-vertooningen geven."

Hoewel nu dit bericht verre van duidelijk is, komt 't mij voor dat we tòch met zekerheid kunnen zeggen dat hier van een soort maskerspel gesproken wordt, en wel 1e: omdat klaarblijkelijk de goden andere personen *voorstellen* en 2e: wegens het in dit verband voorkomen van het woord *tĕkĕs*. Tĕkĕs is tegenwoordig de naam van een soort van hooge muts van gekruld paardenhaar, die speciaal dient tot hoofddeksel van raden Pañji (den hoofdpersoon in de tegenwoordig 't meest bekende *topeng ḍalang*) [2]). Maaksel en vorm van deze muts wijzen er op, dat ze van veel vroeger tijden dagteekent. Hieruit kan men wel opmaken dat ze van oudsher heeft gediend tot hoofddeksel van een bepaald type in 't maskerspel. Uit 't hier besproken oud-Javaansche bericht blijkt dat zelfs de persoon, die deze muts droeg, ook „tĕkĕs" genoemd werd [3]).

Derhalve blijkt uit bovengenoemd citaat dat reeds om-

---

1) Wat dit woord beteekent, kan ik zelfs niet gissen. Boven (p. 13) zagen we reeds dat de varianten in 't HS. van wijlen Dr. v. d. Tuuk geen licht geven.

2) Zie Oetoyo p. 403. Ik zag zulk een *tĕkĕs* in het Ethnographisch Museum alhier, serie 37, n° 566. 't Is een hooge, naar boven spits toeloopende muts, zonder eenig versiersel, geheel van dik gekroesd haar gemaakt, met van binnen een ronde holte voor 't hoofd.

3) Zoo heet ook nu nog *bakul* de vrouw, die een mand (bakul) draagt. In 't Balin. bet. *tĕkĕs*: »een stuk band of linnen, waarmede de mannen het haar op 't achterhoofd bijeenbinden".

streeks 1000 na Chr. een bepaald, eenigszins georganiseerd maskerspel bestond, en toen ter tijd zelfs reeds zóó lang- en algemeen-bekend was, dat de schrijver van de Tantu Panggĕlaran er toe kon komen een verklaring te geven van den oorsprong ervan.

Dit oude maskerspel moet zich natuurlijk ontwikkeld hebben uit nòg oudere gebruiken, waarbij maskers een zekere rol speelden. Van welken aard ongeveer die rol moet geweest zijn, leert ons reeds de beteekenis van *topeng*, dat volgens Dr. BRANDES [1]) oorspronkelijk speciaal „doodenmasker" moet beteekend hebben: ook het maskerspel wijst heen naar den voorouderendienst. Prof. BASTIAN heeft trouwens in zijn uitvoerige studie: „Masken und Maskereien" [2]) uitvoerig oorsprong en beteekenis der maskers en maskerspelen aangewezen, en de geleidelijke ontwikkeling daarvan geschetst. Daaruit blijkt dat de maskers worden aangewend hoofdzakelijk wegens een der twee volgende motieven: 1e „die Beschwörung zur Bannung dämonischer Geister" en 2e „die Herbeirufung im Kult der Heroën". Is het laatste motief voorheerschend, dan noodigt men den „Herr" (d. i. den tot stam- of volksgodheid geworden voorvader) uit om tijdelijk plaats te nemen in zijn „irdisches Gefäss, das dann geschmückt steht in dem seiner würdigen (oder von ihm als genehm vorgeschriebenen) Costüm-Putz" [3]). Hiermede is reeds aan de maskerspelen

1) Zie 't citaat in S. W. p. 255.
2) In Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Band XIV 1883, p. 335 sqq.
3) o. c. p. 345.

ook 't Bal [illegible] dangel-dangel (vd Tuuk, [illegible]
p. 285).

Dangel [illegible] ontbloken [illegible]
[illegible] zichsmat ijzt [illegible]
[illegible] een masker [illegible]
wordt [illegible] ; hij [illegible]
masker [illegible] danst, [illegible] zijn handen [illegible]
[illegible]) door de [illegible]
[illegible], en zij [illegible] boots [illegible]
morsidangelen [illegible] zij [illegible]

een plaats aangewezen in den voorouderendienst, een plaats die feitelijk volkomen overeenkomt met die van de schimmenspelen. 't Verschil is slechts gelegen in den vorm waarin men de geesten der voorouders tracht over te halen tot een bezoek aan hun aardsche afstammelingen: 't gebruik dat men van de aanwezigheid der geesten maakt is in beide gevallen volkomen gelijk. De overgang van godsdienstige handeling tot dramatische voorstelling, meer of minder volkomen en nu eens van komisch, dan weer van ernstig karakter, had ook hier geleidelijk plaats [1]).

Maskers komen voor bij een groot aantal volken van Maleisch-Polynesischen stam; niets pleit er dus tegen dat ook de Javanen in overoude tijden zelfstandig maskers zullen hebben gemaakt [2]). De namen *topeng* en *kĕḍok* zijn dan ook zuiver-Javaansch. De Heer V. de Serière zal wel alleen staan in zijn meening, dat de *topeng* uit Hindustan afkomstig zou zijn [3]).

Men heeft gemeend dat dit maskerspel oorspronkelijk

---

1) Voorbeelden van een ontwikkeling in die richting vindt men bij een aantal volken, o.a. bij Japanners, Siameezen, de oude Grieken, en een aantal stammen in de Zuidzee etc. etc.; zie ook Richard Andree: »Ethnographische Parallelen und Vergleiche", Neue Folge, Leipzig 1889 en aldaar 't hoofdstuk: »Die Masken" (p. 107—165), vooral »Schauspiel- und Tanzmasken" (p. 141 sqq.).

2) Natuurlijk bestaat ook de mogelijkheid dat zij reeds maskers meebrachten uit 't Mal.-Polyn. stamland; zie R. Andree o. c. p. 107, maar ook in dat geval is er geen sprake van *overname*, en daar komt 't hier op aan.

3) V. de Serière in Tijdschr. Ned. Indië 1873, II p. 5 onderaan.

Sundaneesch was [1]), en later vandaar naar midden-Java zou zijn overgebracht. Raden Mas Oetoyo [2]) echter acht dit zeer onwaarschijnlijk; ook 't bericht in de Tantu Panggĕlaran pleit daartegen. 't Komt mij meer aannemelijk voor dat de primitieve maskervertooningen, gepaard met zang en dans, die nu bijna uitsluitend in de Sundalanden plaats hebben, een overblijfsel zijn van wat in zeer oude tijden op geheel Java voorkwam, maar in midden-en oost-Java grootendeels werd verdrongen door de wayang, die juist dáár uit haar primitieven toestand zich ontwikkelde tot een geregeld, meer dan primitief tooneel, en het Javaansche theater *κατ' ἐξοχήν* werd.

't Is bekend dat men tegenwoordig twee soorten van maskervertooningen onderscheidt, n.l. de *topeng babakan* of *-barangan* en de *topeng ḍalang* [3]).

I. De topeng babakan of topeng barangan. Dit is een straatvertooning, door reizende kunstenaars („*wong bĕbarang*", vandaar de naam) [4]) uitgevoerd overal waar ze worden ontboden. Hun vertooningen zijn inge-

---

1) Zie o. a. Veth, Java p. 456.

2) Oetoyo p. 402. Hij beschouwt de topeng als van echt Javaanschen oorsprong. Op dezelfde bladzijde uit de schrijver het vermoeden, dat de *topeng* uit de *wayang wong* (waarover later) zou zijn ontstaan. Na het boven gezegde en geciteerde over maskers en maskerspelen in 't algemeen, behoeft dit vermoeden geen ernstige bestrijding. Bovendien, maskerspelen bestonden reeds eeuwen vóór de wayang wong, (zie beneden).

3) Een uitvoerige beschrijving van de topeng, zooals die thans in West-Java voorkomt, vindt men in 't Tijdschr. voor Nederl. Indië 1873, II p. 5 sqq. van de hand van den Heer V. de Serière; zie verder: P. W. 238—239, Oetoyo p. 401—405.

4) Cf. het boven p. 23 vermelde »*ambarang wayang*".

Bij de „topeng dalang" heeten de panakawan's v. Pandji Pĕnṭul ([illegible]) en Tĕmbĕm ([illegible]) „ook wel Bancak ([illegible]) en Ḍoyok ([illegible]).

Dat zijn dus dezelfde figuren, die in de (Gĕdog wayang) heeten: Ḍrasanta en Ḍjoḍessanta.

De p.[anakawan's] v. Raden Goenoengsari heeten in de topeng dalang: Regol of Patrajaya.

Zie de Lakons [v.] wayang topeng, die ik van Krĕsna-Prawira ontving.

deeld in *babak*'s [1]), waarvan ze er telkens zóóveel spelen als de persoon die hen ontbiedt, verlangt. Hun stukken zijn hoofdzakelijk kluchten, die in den laatsten tijd een zeer modern karakter dragen, zoodat niet zelden Europeesche ambtenaren en Chineezen er de hoofdrol in spelen. Meestal worden hierbij *pantuns* gezongen. Tegenwoordig worden, vooral in de omstreken van Batavia, de maskers wel vervangen door grimeering; in dat geval is de naam *kĕḍok*, die uitsluitend in West-Java meer gewoon is, volkomen juist (cf. p. 58).

Boven werd reeds opgemerkt dat deze vertooning waarschijnlijk een overblijfsel is van de oude over geheel Java verspreide maskerspelen.

II. De topeng ḍalang. Dit is een geregelde tooneelvertooning: de ḍalang draagt zijn verhaal voor, en daarbij treden gemaskerde personen op, die zich juist zóó behooren te gedragen als bij de wayang-vertooning de ḍalang zijn poppen zou bewegen. Hun kleeding en sieraden en ook kleur en vorm van hun masker komen overeen met 't uiterlijk der poppen, die in de wayang dezelfde personen voorstellen. Het repertoire bestaat zoo goed als uitsluitend uit Pañji-verhalen: Pañji is de hoofdpersoon, hij draagt de sedert overoude tijden bij de topengvoorstellingen gebruikelijke haren muts, die *tĕkĕs* genoemd wordt [2]).

Zoowel door de onderwerpen van de hier opgevoerde

---

1) *Babak* bet. afgeschaafd, afgeschilferd; vd. stuk, gedeelte van een zang, dans of vertooning. In 't Sundan. is het tot zgnd. hulptelwoord geworden van dansen, liederen en vertooningen in 't algemeen.

2) Zie p. 59.

stukken als door den geheelen tooneeltoestel bewijst de vertooning dat ze een navolging is van de wayangvertooningen zooals die zich later ontwikkelden: de *dalang* alleen zegt de rollen, zoodat de gemaskerde personen slechts als poppen fungeeren; noch de *kotak*, noch de *kěprak* ontbreken, terwijl de *tabuh kěprak* of *cěmpala* hier *gědor* [1]) heet. Ook het geheele beloop van de vertooning is duidelijk een copie van de wayangvertooning, en de stukken worden gereciteerd in wat de Heer de Serière noemt: „de hoog-Javaansche of Kawi-taal." De clowns heeten hier *bodor* [2]).

Bovendien komen of kwamen vroeger nog op Java vertooningen met diermaskers voor, die barongan heeten. Raffles zegt [3]): „There is also a kind of pantomime, or rather an assemblage of wild beasts, called barúngan; in this entertainment men dressed up to represent various animals are made to appear in procession and combats." Hij voegt er bij dat deze vertooning in 't algemeen slechts plaats heeft „for the amusement of children."

In 't Tijdschr. van Nederl. Indië, XXI (1859), 1e deel p, 471—472 vinden we melding gemaakt van een topengvoorstelling, die in 1838 de toenmalige G. G. bijwoonde te Madioen. Daar lezen we: „Bij deze gelegenheid kwamen ook wilde dieren ten tooneele, als: wilde varkens, olifanten,

---

1) Zie de Serière o. c. p. 18. *ngagědor* bet. volgens Sundan. Wdbk. van Coolsma »met iets hard ergens tegenaan stompen". De wortel *dor*, *dur* is: »klanknabootsing van een bulderend of donderend geluid".

2) de Serière o. c. p. 16.

3) History of Java I p. 375.

bewijs
wayang
galang
en slechts
ak ontbr
heet.
jk een
rden
de hoo
r bodor

Java ve
heeten
omime.
ingan;
arious
bats."
chts

eel
g-
e

tijgers, slangen enz. Al die monsters werden voorgesteld door mannen, met vellen omhangen."

Latere berichten omtrent dergelijke vertooningen zijn mij niet bekend: het schijnt wel dat ze thans grootendeels verdwenen zijn. Een overblijfsel ervan vinden we nog slechts in de *barongan*, die bij de bruiloftsoptochten ook nu nog hier en daar voorkomen [1]). Zulk een barongan is een tamelijk primitieve nabootsing van 't een of ander dier, waaraan echter slechts de kop een eenigszins herkenbaar voorkomen heeft. Meestal stelt zulk een barongan voor een tijger, een paard of een krokodil, maar ook wel een vogel [2]).

Dierenmaskers komen in den geheelen archipel zeer veelvuldig voor [3]). 't Is duidelijk dat ze, althans gedeeltelijk, hun ontstaan te danken hebben aan de dierenvereering, waarvan we ook nu nog door geheel Indonesië meer of minder duidelijke sporen vinden [4]). Immers waar

1) Zie het opstel van den Heer C. M. PLEYTE WZN. getiteld: »Indonesische Masken" in »Globus", Bd. LXI n° 21 (p. 322—325) en n° 22 (p. 343—347) en aldaar p. 346 en de afbeelding op p. 344.

Ook de Heer L. TH. MAYER in zijn pas verschenen werk: »Een blik in 't Javaansche Volksleven" spreekt er van, deel II p. 375.

2) De beteekenis van *barongan* is: »nagemaakte barong". *Barong* (oud-Jav. *barwang*, Mal. *bĕruwang*, Bat. *baruwang*, Day. *bahuwang*) is een soort van »beer". *Barwang* komt voor Bhârata-Yuddha str. 97 en 633, cf. 't Brata-Yuda van COHEN STUART IX, 10 met de aanteek. daarbij en de aantt. bij LX, 1—6. In 't Nieuw-Javaansch is dit woord geheel misverstaan.

3) Zie PLEYTE o. c. p. 343.

4) Zie WILKEN Animisme I p. 67 sqq. Prof. WILKEN beschouwt de dierenvereering als een uitvloeisel van 't dogma der zielsverhuizing en het daaruit weer voortvloeiende begrip van verwantschap en gemeenschappelijke afstamming tusschen menschen en dieren onderling. Trouwens in

men de geesten der dieren (of van bepaalde dieren) vereerde evenals de geesten der menschelijke voorouders, daar kon men er ook toe komen die geesten op dezelfde wijze in zijn nabijheid te lokken en zich van hun bescherming te verzekeren [1]). Vandaar dat men die dierenmaskers in den bruiloftsstoet terugvindt, zij 't ook *nu* nog slechts als vermakelijkheid.

We zien dus dat de maskerspelen in den grond hetzelfde karakter hebben, hun reden van ontstaan vinden in dezelfde animistische voorstellingen, als het schimmenspel. Beide hebben zich later al meer en meer geëmancipeerd, en ontwikkelden zich tot een meer of minder zelfstandig theater. Maar door omstandigheden, die we hier niet nader behoeven te schetsen [2]), werd de wayang het Javaansche tooneel bij uitnemendheid, terwijl de topeng afdaalde tot potsenmakerij, en later veel aan de wayangvertooning moest ontleenen om eenige aantrekkelijkheid te behouden [3]).

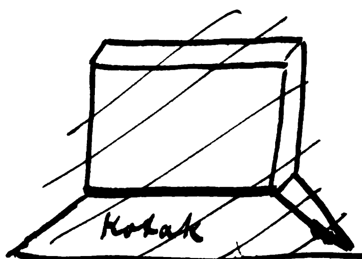
't algemeen bij de volken in hun kindsheid bestaat in de voorstelling geen strenge afscheiding tusschen menschen en dieren: vandaar de vele verhalen van paring van een mensch en een dier, van kinderen door dieren gezoogd, enz. enz.

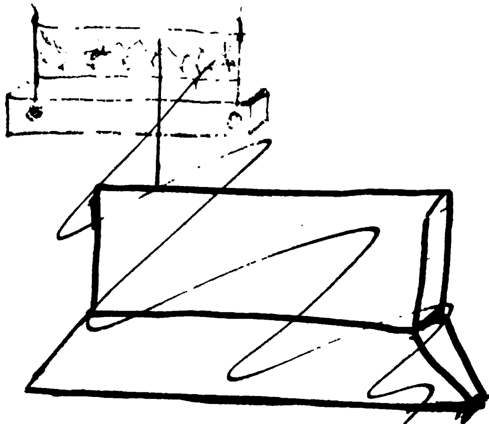
1) Zie ook prof. BASTIAN's bovengenoemde studie l. c. p. 352 (dansen met dierenmaskers bij de geboorte van een kind).

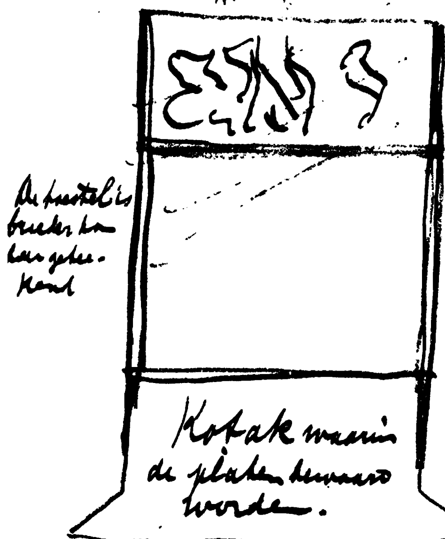
2) 't Schimmelspel had, om zoo te zeggen, in de voorstelling van den echten Javaan meer in 't bijzonder een orthodox karakter.

3) In verband hiermede dient men er vooral op te letten, dat de *topeng dalang* (het eenige maskerspel dat den naam van »tooneel" verdient) geen zelfstandig, maar een aan de eigenlijke wayang ontleend repertoire heeft. Cf. p. 63 en 64.

F Tijdens de Kroningsfeesten (begin September 1948) zag ik te Jogjakarta op de alun² een wayang beber in de makâjangan van den regent v.d. gunung Kidul, een van de meest onderwetsche regenten v. Jogja. Het toestel zag er ongeveer aldus uit:







In de kotak worden de platen bewaard. Elke plaat bevat enige taferelen. Aan weerskanten van de plaat bevinden zich ronde stokken, die wel 2½ maal zoo lang zijn dan de plaat zelf, zoodat de plaat alleen om 't bovenste deel dier stokken wordt gewonden. 't onderste deel dier stokken wordt telkens vastgezet a. 't deksel ~~van de~~ 't (bovenste) deel v.d. kotak waarin de platen bewaard worden. De dalang rolt de platen uit, zoodat 't papier zich wentelt v.d. linkerstok om den rechterstok. Telkens als ze plaat afgerold is vervangt hij ze door een nieuwe uit de kotak. De toestel was het eigendom v.d. dalang Guna Kariya, desa Galaran, kadĕmangan Grogol, kabupaten Wanasari. De dalang had 't ontvangen geleerd van zijn vader, deze weer van zijn vader etc. Het papier der platen is v.d. uit So Kendong ~~vergind~~ distrikt Ponorogo.

C. DE PLATENVERTOONING.

Konden we ons overtuigen dat maskerspelen en schimmenspel technisch geheel onafhankelijk van elkaar zijn ontstaan, al is het ook dat hun oorspronkelijke beteekenis wortelt in dezelfde religieus-animistische voorstellingen —, anders is dit met de *wayang beber*. Hier zijn — zooals bekend is — tafereelen op rollen inlandsch papier geteekend en gekleurd, welke rollen naar den loop van 't verhaal door den vertooner (ḍalang), tevens verteller, worden ontrold — vandaar de naam [1]) — en aangewezen [2]). Men heeft hier dus te doen met een zeer eenvoudige platenvertooning, die trouwens in den laatsten tijd meer en meer begint te verdwijnen, en zich tegenwoordig hoofdzakelijk beperkt tot de passars en dergelijke plaatsen van samenkomst der *„wong cilik"*, terwijl ze tevens tot kindervermaak dient.

In vroeger tijden echter schijnt dit anders geweest te zijn, zooals blijkt uit het door den Heer W. P. Groeneveldt in zijne bekende „Notes" [3]) vermelde Chineesche bericht, opgesteld in 1416, waar we lezen: „There is a sort of men who paint on paper men, birds, animals, insects and so on; the paper is like a scroll and is fixed between two wooden rollers three feet high; at one side

1) *Beber* bet.: »ontwikkeld, ontrold, uitgespreid". De wortel van dit woord is bar, ber etc. waarin 't begrip ligt van »los, vrij, uiteen". [n. l. van iets dat te voren bij elkaar, dicht ineen of opgerold was]; zie prof. Vreede Wortelwoorden p. 5.

2) zie P. W. p. 241; Oetoyo p. 398, S. W. p. 237—240 en p. 125.

3) Notes on the Malay Archipelago and Malacca, compiled from Chinese sources, Verhandel. Bat. Gen. deel XXXIX p. 53.

these rollers are level with the paper, whilst they protude at the other side. The man squats down on the ground and places the picture before him, unrolling one part after the other and turning it towards the spectators, whilst in the native language and in a loud voice he gives an explanation of every part; the spectators sit around him and listen, laughing or crying according to what he tells them." Dat we hier een nauwkeurige beschrijving lazen van de wayang beber zal niemand ontkennen; en daar we weten — en steeds weer opnieuw blijkt — hoe vertrouwbaar de Chineesche berichten vooral wat de chronologie betreft zijn [1]), kunnen we dus vaststellen dat in 't begin der 15de eeuw de wayang beber op Oost-Java althans zeer gewoon was [2]).

Een tweede, veel minder vertrouwbaar bericht aangaande de wayang beber vinden we in de door MEINSMA uitgegeven Babad Tanah Djawi [3]), waar op p. 55 wordt verhaald, dat de *wayang beber* juist werd vertoond bij de geboorte van Raden Jaka-Tingkir, welk kind daarom van Ki Agĕng-Tingkir den naam kreeg van Mas Karebet, „*dene ĕnggone laïr pinuju nanggap wayang beber.*" Volgens inlandsche overlevering werd deze jongen, die later vorst van

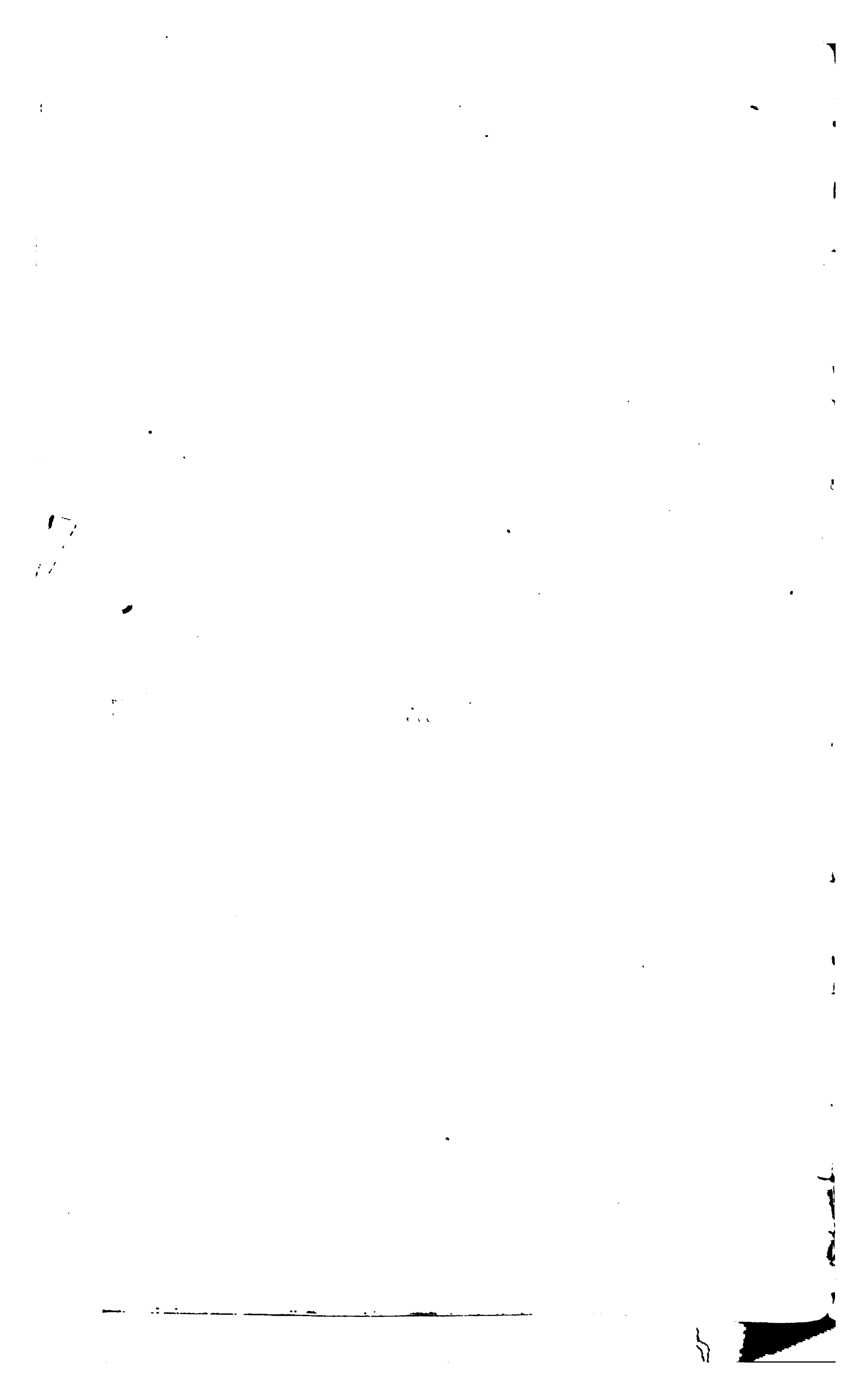
---

1) Een duidelijk voorbeeld daarvan is 't Chineesche bericht omtrent de stichting van Majapahit, waarvan DR. BRANDES in zijn »Pararaton" de juistheid aantoonde, nadat men langen tijd had gemeend dat dit rijk reeds ± 5 eeuwen vroeger bestond.

2) DR. BRANDES wees er in stelling XIV achter zijn proefschrift reeds op dat men uit dit bericht niet mag afleiden »dat te dier tijde *slechts* de wayang beber bekend zou zijn geweest". Dit behoeft trouwens na het boven p. 9 sqq. gezegde geen betoog meer.

3) S. W. p. 238 en OETOYO p. 398 vermeldden reeds deze overlevering.

Bij den dalang stond een padupan. Ook was er een cempo
Bovenaan elke plaat was meestal een soort van maan
(of ster) aldus: ✱.
Hij speelt alle lakon's Gĕdog. Ik zag de lakon
Rĕmĕng (?) Mangunjaya, waarin o.a. de prinses
Candrakirana voorkwam, ook Brajanata.
Geen gamĕlan was er.



Pajang zou worden, geboren in de eerste helft der 16de eeuw na Chr.; doch zoolang de vertrouwbaarheid van de Javaansche geschiedschrijving nog niet vaststaat, mogen we daar niet op steunen [1]). Hoe dit ook zij, 't is duidelijk dat in de 15de eeuw (misschien ook vroeger en later) de wayang beber van meer beteekenis was dan tegenwoordig.

Een ander bericht vond ik nog in een artikel van prof. SCHLEGEL: (Tijdschr. Bat. Gen. XX) „Iets omtrent de betrekkingen der Chineezen met Java vóór de komst der Europeanen aldaar". 't Is echter niet duidelijk uit welken tijd deze mededeeling dagteekent. Men leest daar op p. 28: „Men vindt er ook lieden die boeken uitleggen en platen vertoonen, om de menigte te leeren. Van diegenen die er omheen zitten om te luisteren, zijn er sommigen die lachen en dan weder weenen. Deze lieden munten er uitstekend in uit om de menschen te roeren."

Behalve dit weten we niets zekers omtrent ouderdom en oorsprong van deze wayangsoort. Dr. SERRURIER echter meent (evenals trouwens Raden Mas OETOYO) [2]) dat „de wayang beber de oorspronkelijke vorm van wayang" is. Die bewering steunt:

1. Op Dr. S.'s opinie dat de voorstelling op rollen papier moet zijn vooraf gegaan aan het meer volkomen procédé der beweegbare poppen.

2. Op de verzekering van Dr. S.'s berichtgever uit Pasuruhan en die van OETOYO.

---

1) Zie wat DR. BRANDES, (Pararaton p. 178 noot 4) zegt over dat gedeelte der Babads, dat de lotgevallen beschrijft van Jaka Tingkir.

2) S. W. p. 237 sqq. OETOYO p. 398.

3. Op wat de reeds meermalen genoemde kroniek [1]) (onduidelijk) schijnt uit te drukken.

Doch 't komt mij voor dat bij nadere beschouwing geen dezer argumenten overtuigend is. Immers:

1. 't Is een algemeen erkend feit, op te merken zoowel bij kinderen als bij volken in hun kindsheid, dat een beeld veel eerder gemaakt en begrepen wordt dan een teekening: steeds gaan in den ontwikkelingsgang der volken meer- of minder goed geslaagde beelden vooraf aan teekeningen: beeldhouwkunst ging overal vooraf aan schilderkunst, en de eerste bereikte eerder een hooge ontwikkeling dan de laatste. Dat de poppen beweegbaar zijn, bewijst niets, aangezien de oorspronkelijke schimmen-afbeeldingen — in den tijd toen de vertooning nog uitsluitend van religieusen aard was — zeer waarschijnlijk *niet* bewogen werden.

2. 't Blijkt niet dat deze berichtgevers meer vertrouwen verdienen dan die uit Kĕḍiri, die juist 't tegenovergestelde zegt.

3. De kroniek mag men niet dan met groote omzichtigheid en onder toepassing van strenge kritiek gebruiken, zooals o. a. blijkt uit 't daarin op p. 104 meegedeelde bericht, dat Sunan Kalijaga in 1439 't gebruik van een scherm en een bleñcong uitvond! [2]) Maar zelfs die kroniek

1) S. W. p. 98 sqq.

2) N. B. Reeds in de 11de eeuw werd 't *schimmen*spel gespeeld, met een kĕlir, natuurlijk! Dat »uitvinden" schijnt zelfs voor een Javaansche kroniek wel wat al te naïef; 't is mogelijk dat de fout aan de vertaling ligt. Deze kroniek is namelijk eerst in 't Javaansch opgesteld en daarna vertaald.

F Dit argument verliest veel van zijn kracht, indien men bedenkt dat de tooneelspelen in 't algemeen bij de Javanen kunnen ontstaan zijn in een tijd, toen men reeds zoowel beelden als teekeningen begreep.

/ ten minste, een meer dan uiterst-primitieve teekening. Een schaduwwerk was dus zeer vroeg begrepen, geen enkele eenigszins ontwikkelde teekening, zooals de afbeelding der figuren noodzakelijk moet geweest zijn, kan niet zoo vroeg begrepen zijn geweest. Bovendien, zulk een meer dan primitieve teekening vereischt materialen, voor wier bewerking reeds een tamelijk hooge ontwikkeling noodig is, n.l. een geprepareerd vlak van leder of papier en een werktuig om daarop te teekenen of te kleuren.

vermeldt dan toch allereerst (onder anno 861, p. 101) de „afbeeldingen van de wayang purwa" [1]).

Bovendien, hoe zou 't woord „*wayang*" de (afgeleide) beteekenis van „tooneelvertooning" hebben kunnen krijgen, indien het eerste en oudste Javaansche tooneel had bestaan in een vertooning van prenten? 't Schijnt mij toe, dat hiermee reeds voldoende de onhoudbaarheid van Dr. SERRURIER's stelling is aangetoond.

Naar mijne meening is het meer waarschijnlijk dat de schimmen- en maskerspelen reeds langen tijd bestaan zullen hebben toen men, tot een stadium van betrekkelijk hoogere ontwikkeling gekomen, de afbeeldingen der voorouders op doek ging teekenen en kleuren. De aldus ontstane beberplaten konden natuurlijk vertoond worden met hetzelfde doel als de schimmen en de maskers, n. l. gunstig stemmen der voorouderlijke geesten, en tengevolge daarvan door hun invloed booze geesten afweren [2]).

---

1) Op p. 102 (anno 1283) wordt voor 't eerst duidelijk gewag gemaakt van de wayang beber.

2) Wat de Heer S. p. 239 op gezag van de Javaansche overlevering, (vervat in de »Kroniek") meedeelt aangaande het *mĕruwat* (d. i. afweren, afwenden van kwade invloeden), waarvoor oorspronkelijk de wayang-beber, later de w. purwa zou gediend hebben, de waarde dier mededeelingen is met de ons tot nu toe ten dienste staande gegevens niet te bepalen. Uit wat wij weten of op goede gronden veronderstellen omtrent 't oorspronkelijk karakter van 't Javaansche tooneel in 't algemeen, kunnen we slechts concludeeren dat elke vertooning, waarbij de geesten of schimmen der voorouders worden ten tooneele gevoerd, oorspronkelijk heeft gediend en ten allen tijde kon dienen tot 't zich verzekeren van geluk, voorspoed etc. en 't afweren van onheilen, kwade voorteekenen etc., uit kracht van den grooten invloed van die geesten, met wie men zich door de vertooning telkens opnieuw in verbinding stelde. Dat men, juist om die macht bij hen

Dat ook deze „nieuwigheid" nog in een betrekkelijk ouden tijd zal zijn ingevoerd, is mogelijk, zelfs waarschijnlijk. Intusschen, gegevens ter verdere oplossing dezer kwestie ontbreken.

De beber-prenten, in 't Ethnographisch Museum alhier aanwezig, vertoonen — voorzoover ze niet zeer moderne tafereelen van Chineezen, politiemannen, soldaten enz. te zien geven — teekeningen van figuren, die zoowel in vorm en kleeding als in kleuren geheel overeenkomen met de bekende typen van de hedendaagsche wayang, zoodat deze althans naar 't model der poppen blijken geteekend te zijn [1]. Doch indien 't Chineesche bericht volkomen juist is, zagen in de 15de eeuw die platen er anders uit, aangezien hier gesproken wordt van „men, birds, animals, insects and so on." Hoe dit zij, nadere gegevens ontbreken.

Wat het tegenwoordige repertoire van de wayang-beber betreft, dit bestaat voornamelijk uit tooneelstukken van de *wayang-purwa* en de *wayang-gĕḍog* [2]. Ook de beber heeft dus — evenmin als de topeng — een bepaald repertoire, maar heeft dat, evenals deze, ontleend aan de eigenlijke wayang, het Javaansche tooneel bij uitnemendheid.

En hiermede meen ik genoeg over deze zoogenaamde

---

te versterken, hun afbeeldingen of tijdelijke verblijfplaatsen voorzag van booze-geesten-verjagende attributen of symbolen, besprak ik reeds op p. 43 noot 1. Door welke verschillende bij-oorzaken de ééne vertooning meer in 't bijzonder die *mĕruwat*-kracht bezat dan de andere, kunnen we natuurlijk niet nagaan. Zeker was later ook de inhoud en 't karakter der dramatis personae van bepaalde tooneelstukken hierop van invloed.

1) Ik bezag nauwkeurig de platen n° 5255 en 5256 van serie 360.

2) De Kroniek spreekt van *wayang-beber-purwa* en *wayang-beber-gĕḍog*.

Zie Juynboll Supplement-Catalogus Jav. en Madoer. Hss. p. 34.

[Op de Gunung Kidul alleen wayang gĕdog
Zie echter Juynboll: „Wayang Kĕlitik" p. 2 en p. 13-14.

Zie mijn artikel over het „ngruwat" in het Kern-album.

Latere berichten over de wayang beber:

Oetoyo in Intern. Archiv für Ethnographie, Band XV
Jaargang 1902 p. 208.

Hazeu in Intern. Archiv für Ethnographie, Band
Jaargang p. 128-135

Hazeu in Not. Bat. Gen. 1902, Bijlage.

- ---- - -- - in de Bintang Hindia, 1903

Kern in T. B. G.

wayangsoort gezegd te hebben. Slechts wil ik nog opmerken, dat we veilig ook de beber kunnen beschouwen als een Javaansche uitvinding.

D. DE LATERE ONTWIKKELING VAN HET SCHIMMENSPEL.

In de voorgaande hoofdstukken werd gesproken over de verschillende vormen van meer- of minder primitieve tooneelvertooningen die reeds in overoude tijden, vóór Hinduinvloed mogelijk was, op Java inheemsch moeten zijn geweest: we poogden aan te toonen, dat die verschillende vormen van vertooningen alle hun grond van ontstaan vonden in de animistische voorstellingen, die ook op Java — evenals in den geheelen archipel — gangbaar waren en deels nog zijn; dat ze dus oorspronkelijk 't karakter droegen van religieus-animistische plechtigheden, maar langzamerhand ontaardden in — of zich ontwikkelden tot — min-of meerzuiver wereldsche tooneelvertooningen, die echter langen tijd zeer onvolkomen en primitief bleven, terwijl de herinnering aan hun oorspronkelijke beteekenis in een aantal oude gebruiken daarbij bleef voortleven.

We willen nu de verdere ontwikkeling van dat primitieve Javaansche tooneel nagaan. Al aanstonds merken we op dat we ons hier slechts hebben te bepalen bij het schimmenspel: terwijl toch de platenvertooning (*wayang beber*) uit haren aard reeds niet voor verdere ontwikkeling vatbaar was en ook — zooals we boven gezien hebben — naar alle waarschijnlijkheid *niet* zelfstandig ontstaan is, bleven

ook de *maskerspelen*, zelfs nadat ze zich gedeeltelijk hadden losgemaakt van den voorouderen-dienst (de geestenvereering) waarvan ze oorspronkelijk deel uitmaakten, voortdurend tamelijk primitief, bereikten althans nimmer zelfstandig zulk een hoogte, dat ze den naam van tooneel verdienden [1]: 't bleven steeds primitieve spelen of vertooningen.

Geheel anders het schimmenspel: nadat dit zich gedeeltelijk had losgemaakt van den cultus, waarvan ook deze vertooning oorspronkelijk deel uitmaakte, zien we hoe het zich meer en meer ontwikkelt; een ontwikkeling die misschien begon onder invloed van de geestelijke opwekking die de aanwezigheid in grooten getale van de Hindu's in Midden-Java daar veroorzaakte [2], in een tijd toen Midden-Java een gewichtig, algemeen bekend handelscentrum [3]) was, een plaats van samenkomst van vele vreemde kooplieden, welke omstandigheid zeker van invloed moet geweest zijn zoowel op den bloei van dat gedeelte van Java als ook op den geestelijken toestand van zijn bewoners; er was daar druk verkeer, er werd op groote schaal handel gedreven en dientengevolge kwam daar ook meerdere ontwikkeling en beschaving. We zien de poppen met steeds

1) Wat toch zeer goed mogelijk ware geweest, zooals ons blijkt uit het Grieksche tooneel, dat zich uit de maskerspelen heeft ontwikkeld (zie Bastian »Masken und Maskereien" l. c. p. 345).

2) Ik bedoel niet een directen invloed der Hindu's — die is, zooals we boven zagen (p. 26) ondenkbaar, — maar 't schijnt mij toe dat de aanwezigheid van een groot aantal Hindu's in Midden-Java (stellen we van 700 Çaka af), van menschen dus die een hoogeren trap van beschaving hadden bereikt, indirect van invloed moet geweest zijn op de geestelijke werkzaamheid van het volk, te midden waarvan zij leefden.

3) Zie Dr. Brandes in Tijdschr. Bat. Gen. XXXII, p. 115—119.

't Kan zijn dat de Hindoe's gebruik gemaakt hebben van 't misschien toen reeds op Midden Java tot zekere ontwikkeling gekomen schimmentooneel, om de verhalen uit 't Mahâbh. en 't Râmâyaṇa, die bij hen in de tempels plachten te worden voorgelezen tot stichting en om zegen te verkrijgen, meer bekend en populair te maken. Zoo zou het zich dan verklaren waarom juist de w. poerwa (paawa) het meest geëerd werd op Java en nog wordt, bij traditie. Immers men kan zich denken dat de onder Hindoe-invloed geraakte Javanen de Indische verhalen uit M-edi die voor de Hindoe's een zekere wijding hadden, ook nog hooger gingen stellen dan hun eigen verhalen. Cf. aant. bij p. 142

Vroeger maakten de Pangeran's op Madoera, als de wajang vertoond werd, een sëmbah voor de wajang Baladewa. (mededeeling v. Kjai Tjalintjing bij Garoet).

meer zorg en volgens vaste regels bewerkt worden [1]), we zien den ḍalang meer en meer gebonden aan vaste technische voorschriften (de *Ugĕr pĕḍalangan*), we zien op dat tooneel volslagen tooneelstukken opvoeren, ingericht volgens een vast systeem, en geaccompagneerd door een vast orkest; we zien hoe het, eerst zonder twijfel slechts de oude Javaansche mythen ter beschikking hebbende, zich langzamerhand meester maakt van den geheelen sagen- en verhalenschat die met de Hindu-kolonisten op Java kwam; kortom: dat primitieve schimmenspel ontwikkelt zich tot het klassieke Javaansche tooneel.

Waarom juist het schimmenspel en niet het maskerspel, dat toch zeker ook in Midden-Java inheemsch was [2]), deze hoogte bereikte, dat kunnen we moeilijk gissen; [3]) wel is het duidelijk dat, naarmate het schimmenspel hier zulk een hooge vlucht nam en *het* populaire tooneel werd, de beteekenis en populariteit van het maskerspel hier moest afnemen, terwijl aan den anderen kant in West-Java, dat langen tijd geïsoleerd bleef en geen deel had aan den Midden-Javaanschen vooruitgang, de maskerspelen meer in aanzien bleven en later zelfs, toen men ook dáár de nu verreweg hooger staande *wayang* leerde kennen, verscheidene gebruiken en ook tooneelstukken van dat gemoderniseerde tooneel overnam of navolgde, waardoor de zoogenaamde *topeng ḍalang* ontstond [4]).

Bij gebrek aan vertrouwbare historische gegevens kunnen

1) Zie de Kroniek in S. W.
2) Zie p. 62.
3) Zie echter p. 66, noot 2.
4) Cf. p. 63.

we onmogelijk 't geheele verloop van die ontwikkeling stap voor stap volgen; slechts weten we — maar dit dan ook vast en zeker — dat kort vóór of omstreeks de 12de eeuw [1]) die ontwikkeling reeds voor een groot deel moet zijn voltooid geweest: immers toen waren de schimmen-vertooningen niet alleen bijzonder populair, maar de vertooning „roerde het gemoed der toeschouwers," waaruit blijkt dat bepaalde tooneelstukken werden opgevoerd, — en niet meer enkele liederen werden gezongen, zooals in zeer oude tijden het geval moet geweest zijn, — en bovendien werd de voorstelling begeleid door een vast orkest.

Zeker omstreeks de twaalfde eeuw na Chr., zoo niet vroeger, was het oude schimmenspel het klassieke Javaansche tooneel [2]), het populaire tooneel bij uitnemendheid geworden; en dien hoogen rang, die groote populariteit heeft het behouden, tot heden toe.

Intusschen, ook ná den bovengenoemden tijd hebben min-of meer gewichtige hervormingen en veranderingen plaats gehad, gedeeltelijk in den vorm der poppen, de materie waarvan ze vervaardigd werden en daarmee gepaard gaande veranderde wijze van opvoering, gedeeltelijk ook in zooverre als steeds meerdere sagen- of verhalenkringen dramatisch bewerkt en opgevoerd werden; hierbij heeft men echter in aanmerking te nemen, dat de meest

1) Zie p. 16 en wat daaraan voorafgaat.

2) Dat toen ter tijd *slechts* lederen poppen bestonden, wordt zeer waarschijnlijk gemaakt door de geciteerde strophe uit het Arjuna-Wiwâha, zie p. 10: de schrijver beschouwt het blijkbaar als vanzelf sprekend, dat de poppen, die de wayang-toeschouwer ziet, van *leder* zijn. Ook 't citaat uit de Tantu schijnt dat te bevestigen, zie p. 12.

geliefde en meest geëerbiedigde (ik weet er geen beter woord voor) voorstellingen, ook nu nog, die zijn, waarbij poppen en tooneeltoestel, tooneelstukken en alles wat bij een opvoering van oudsher behoorde, geheel is overeenkomstig de van de *„jaman kuna"* overgeleverde adat; en zóó trouw is die adat bewaard gebleven, dat men zelfs tegenwoordig in deze soort voorstellingen (behalve natuurlijk in de taal van den ḍalang) geen belangrijk verschil hoegenaamd opmerkt met wat we — uit de bovengenoemde oud-Jav. werken — van die oude vertooningen weten. Ook nu nog worden „nieuwigheden" bij deze vertooningen toegepast, door den eenvoudigen Javaan met een wantrouwend oog aangezien, liefst geweerd [1]). Geldt het echter een vertooning waarbij meer nieuwerwetsche stukken worden opgevoerd met een ander soort poppen en meer modernen tooneeltoestel (waaraan evenwel altijd de herkomst van 't oude schimmentooneel te herkennen is), dan hecht hij veel minder aan de traditie.

Wat de poppen betreft, er ontstonden langzamerhand ook beschilderde poppen van hout, waaraan nog slechts de armen van leer waren: 't gevolg daarvan was dat men deze poppen zelf, en niet hun schaduwen vertoonde [2]), zoodat men eerst in de van oudsher gebruikelijke *kĕlir* een vierkante opening voor de poppen maakte, later zelfs de kĕlir geheel wegliet; en in veel later tijd vervaardigde men zelfs ronde houten poppen met beschilderd hoofd en

1) Zie P. W. p. 71.
2) 't Spreekt vanzelf dat hier de herinnering aan de eigenlijke beteekenis der vertooning totaal verdween.

verder aangekleed; deze schijnen in de laatste jaren zeer populair te worden. Bovendien ontstond een vertooning, waarbij menschen, evenzoo aangekleed (soms zelfs gegrimeerd) als de oude leeren poppen beschilderd werden, de plaats dier poppen innamen.

Wat betreft de opgevoerde stukken, de tot tooneelstukken omgewerkte sagen en verhalen zijn in den loop der tijden zeer toegenomen, zoodat men thans gewoon is die te verdeelen in vier verhalen-groepen, n.l.

1. de oude verhalen uit den voortijd, volgens Javaansche beschouwing: *„Kala jaman tanah Jawi taksih kadewan”* [1]); in 't kort al die verhalen, waarin de Indische helden, vooral uit 't Mahâbhârata en 't Râmâyaṇa, de hoofdrol spelen, doch waartusschen ook zeer oude Javaansche of wel algemeen-Maleisch-Polynesische mythen verscholen liggen;

2. de zoogenaamde Pañjiverhalen of de Pañjicyclus.

3. de Damar-Wulan-cyclus.

4. de Moslimsche verhalen of de Amir-Hamjah-cyclus.

In verband deels met den vorm der poppen deels met den aard van de opgevoerde verhalen, onderscheidt men thans — zooals ieder weet — de volgende wayangsoorten (*wayang* hier gebruikt in de latere beteekenis van „tooneel in 't algemeen”): *wayang purwa*, *w. gĕḍog*, *w. kaliṭik* of

1) Zie P. W. p. 234.

karucil, *w. golek* en *w. wong*. Deze verdeeling is dus niet systematisch, doch gaat uit van twee verschillende grondslagen. Trachten we, door — voor zoover mogelijk — den zin van en de aanleiding tot deze benamingen op te sporen, de ratio van deze hybridische indeeling te vinden.

In de eerste plaats dan purwa. Dit woord ('t Sanskṛt *pûrwa*) bet.: „eerste, voorafgaande, vroegere." *Jaman-purwa* bet.: „de voortijd, de oudste tijden." *Wayang purwa* bet. dus: „'t tooneel van den ouden tijd," of: „'t tooneel waarop worden vertoond verhalen uit den ouden tijd." Dit schijnt, in aanmerking genomen wat we weten van den inhoud der tot deze tooneelsoort behoorende stukken en den daarbij in gebruik zijnden tooneeltoestel, zeer duidelijk. Intusschen, Dr. VAN DER TUUK zeide reeds in 1879 [1]): „Er is op Bali maar één wajang, namelijk de wajang *parwa*. Dit *parwa* is door de Javanen met *poerwa* (oud) verward," nadat hij even te voren had meegedeeld dat op Bali „de dalangs meestal hun stof ontleenen aan parwa's (afdeelingen) van de Mahâbhârata." In verband hiermede citeer ik wat dezelfde geleerde hieromtrent meedeelde in zijne Notes on the Kawi Language and Literature [2]): „The Balinese call „parwa" every prosecomposition which has been worked up into a poetical form. Their „wayang" or puppet-show is called *wayang parwa* (or, according to the Balinese pronunciation: *prawa*)..... The Balinese wayang is pagan, and its heroes are those of the Arjunawiwâha, the Râmâyaṇa,

1) In 't Tijdscbr. Bat. Gen. XXV, p. 199 en 200.
2) Journal of the Royal Asiatic Society, New Series, vol. XIII 1881 p. 49.

the Bhâratayuddha, the Bhaumakâwya, in fact of all the poems in which Indian heroes are the chief actors." [1])

Dr. BRANDES deelt blijkens zijne opmerking in Tijdschr. Bat. Gen. deel XXXII p. 124 („de wayang *purwa*, op Bali juister wayang *parwa*") in dezen Dr. VAN DER TUUK's opinie; bovendien vestigt hij in een noot bij pag. 180 van zijn kort geleden verschenen „Pararaton", naar aanleiding van den aanhef van een uit 1731 of 1739 Çaka dateerende s ĕ r a t k a ṇ ḍ a, die botweg begint met de woorden: *„ndan purwanikang carita, kaṇḍanipun ringgit paruwa nĕnggih"* [2]) de aandacht op dezen vorm p a r u w a, welken Dr. B. beschouwt als „een der schakels tusschen *parwa* en het ervoor in de plaats getreden *purwa*, waar dit laatste den zin van *wayang purwa* heeft."

In dit geval heeft men dus p u r w a te beschouwen als te zijn ontstaan door verkeerde volksetymologie uit een niet meer begrepen *parwa*, geschreven *parwwa* en daardoor later uitgesproken *paruwa* [3]); *paruwa* kan *pĕruwa* en *pruwa* uitgesproken zijn, en zoo verward zijn geworden met het

---

1) Zie ook de door den Heer VAN ECK uitgegeven Kidung »Bagoes Hoembara Mantri Koripan" in Bijdr. Kon. Instit. III, XI p. 184, str. 443, waar men leest: »wajang *prawa*", ter verklaring waarvan schr. in de aanteek. zegt: *wajang prawa* of *-parwa*: »wayangvoorstelling uit de Bratajoeda en andere Kawi-werken". cf. ook VAN ECK: »Schetsen van 't eiland Bali" in Tijdschr. Ned. Ind. 1880, II p. 18 (*wajang parwa* of *-poerwa*).

2) Ook in de Mackenzie-verzameling te Londen komt voor een *»sĕrat kandha ringgit poerwa*" en een *»kandha poerwa*" (Bijdr. Kon. Inst. Nieuwe volgr. deel VI, p. 152 en 155).

3) Men weet dat de Jav. *w* meer overeenkomt met de Engelsche, dan met de Hollandsche *w*. Vgl. ook 't Jav.: *gĕndaruwa*, *gĕndruwa*, uit S.: *gandharwa*.

Kiliaan kende [illegible] zechten niet, [illegible]
[illegible]

bekende *purwa* (S. *pûrwa*), dat — volgens 't Wdbk. en in overeenstemming met de gewone neiging tot metathesis — ook wel *pruwa* wordt uitgesproken.

In aanmerking genomen de beteekenis, die de Balineezen aan *parwa* gehecht hebben, en ook 't bekende feit dat de Sanskṛt-werken, waaruit de meeste wayang-purwa-verhalen zijn getrokken, zijn afgedeeld in „*parwan*" genoemde hoofdstukken [1]), schijnt deze afleiding van dit *purwa* uit een niet meer begrepen *parwa* zeer aannemelijk; temeer, daar deze wayangsoort op Madura heet: „*bădjăng palbăh*" (ꦧꦢꦗꦁꦥꦭ꧀ꦧꦃ), welk ꦥꦭ꧀ꦧꦃ wel uit niets anders dan uit *parwa* (zeker niet uit purwa) kan ontstaan zijn [2]).

Deze zgn. wayangsoort heeft dus haar naam ontleend

---

1) Volgens Friederich »Voorloopig verslag van het eiland Bali" (Verh. Bat. Gen. XXII p. 15) was zelfs de naam »Mahâbhârata" op Bali niet bekend, wèl die zijner 18 afdeelingen of Parwa's, waaruit hij afleidt dat dit werk tijdens zijn overgang van Indië naar Java nog niet dezen algemeenen naam voerde, doch slechts in verschillende stukken (parwa's) bekend was. Al is ook deze bewering onjuist gebleken, men mag toch uit F.'s mededeeling opmaken dat op Bali de naam *parwa* ter aanduiding van werken, die afdeelingen bevatten van 't MBh., zeer gewoon is. Trouwens de gewone naam van 't geheele Mahâbhârata is bij de Balineezen: »*Aṣṭadaçaparwwa*". (zie prof. Kern: »Over de oud-Jav. vertaling v. h. Mahâbh." p. 4; vergelijk ook de oud-Jav. inhoudsopgave van dit epos — volgens mededeeling van Dr. v. d. Tuuk — in Bijdr. Kon. Inst. III, VI p. 92, die begint: *Lwir ning parwwa*"; etc., en eindigt: »*Nâhan ikang aṣṭadaçaparwwa*").

2) Zie S. W. p. 194. Bovendien werd mij persoonlijk dit bevestigd door een nauwkeurige inlichting, die ik op mijn verzoek door bemiddeling van mr. C. A. de la Parra te Bangkalan mocht ontvangen.

Dat *parwa* en *purwa* later op Java dooreengeward zijn, schijnt ook te blijken uit de mededeelingen van »Raden Angabehi Rangga Warsita, dichter van wijlen Z. H. den Soesoehoenan Pakoe Boewana VII te Soerakarta" aangaande oude historiewerken, in Not. Bat. Gen. XVIII (1880) p. XXV.

aan de *parwa's* (afdeelingen) van Sanskṛt-werken — speciaal 't Mahâbhârata — wier inhoud, na op Java een groote bekendheid en populariteit te hebben verkregen, in een reeks Javaansche tooneelstukken verwerkt en op 't oude Javaansche schimmentooneel opgevoerd werd; de „wayang purwa" dankt derhalve haar naam aan de soort van verhalen, die vertoond werden, *niet* aan de een of andere technische eigenaardigheid van den tooneeltoestel of van de poppen [1]).

Gĕḍog. De beteekenis van dit woord als technischen term is zeer onzeker. In 't begin van het bekende door ROORDA uitgegeven Pañji-verhaal lezen we [2]): „*[cariosipun Pañji Kuda-wanengpati] ugi sa-engga ing mangke sawĕg kangge ing ringgit gĕḍog; pramila dipun-nameni ringgit gĕḍog, watĕs-pisahipun kĕlayan cariosipun ringgit purwa.*" 't Schijnt dat de schrijver hier *gĕḍog* opvat in een dergelijke beteekenis als die van *gĕḍug* (uiterste grens, waarop iets stoot en niet verder kan, tot de uiterste grens gekomen, ten einde toe) of *gĕḍeg* (wand, beschot, b. v. v. e. huis) [3]); hoewel 't niet volkomen duidelijk is wat de Javaansche schrijver bedoelt [4]),

1) Dit laatste blijft waar, ook zelfs indien men de afleiding van *purwa* uit *parwa*, die m. i. juist is, niet aanneemt: in dat geval bet. *wayang purwa* natuurlijk: »tooneel, waarop verhalen uit den vóórtijd opgevoerd worden".

2) ROORDA, »Wajangverhalen" etc. p. 204. Kort geleden verscheen een nieuwe uitgave van »ROORDA's Pañjiverhalen", bezorgd door Dr. J. G. H. GUNNING, (Brill 1896).

3) Cf. Madur. *gĕjug* »planken beschot". In 't Wdbk. van WILKENS komt ook *gĕḍogan* voor in de bet.: »'t middenschot tusschen vóór- en achterroeibank van een kano". In 't Balin. heet *gĕḍog* de kist, waarin de wayangpoppen bewaard worden.

4) Zie DR. GUNNING's aant. bij deze plaats.

De „[illegible]" wordt genoemd Balad Tanah Djawi,
[illegible] Meinsma, p. 292. 12.

schijnt men uit zijne verklaring te moeten opmaken dat hij den oorsprong van den naam toeschrijft aan de grens, den scheidsmuur die er is tusschen den verhalencyclus van de wayang purwa en dien van de wayang gĕḍog, terwijl hij — blijkens zijn een paar regels vroeger gebezigde uitdrukking: „*kaṇḍa, talutur saking ringgit purwa*" — den laatsten cyclus beschouwt als een uitspruitsel van, een vervolg op den eersten. In verband hiermee verdient opmerking dat deze wayangsoort ook wel genoemd wordt: *wayang takul*[1]); deze laatste naam vindt zeker zijn oorsprong in de beschouwing van de *w. gĕḍog* als een uitspruitsel of verlengstuk van de *w. purwa.*

Doch er is nog een geheel andere verklaring mogelijk. WILKENS zegt in de inleiding op zijn uitgave van de Lakon Prĕgiwa:[2]) „*Gĕḍog* is volgens een geleerden Javaan een Kawi-woord en beteekent paard. Zijne verklaring, dat aan deze wayangsoort die naam zou zijn gegeven, omdat de adelstand van dien tijd gewoon was zich den naam van *koedho* (paard) te geven, komt ons gezocht voor; waarom heeft men die beelden dan niet wajang koedho genoemd? Daarenboven waren *lĕmboe* en *kĕbo* ook de gewone bijnamen". Ook in het Kawi-Wdbk. van WINTER vinden we *gĕḍog* verklaard door *kapal*, terwijl *gĕḍogan* zoowel in 't Balin. en Sundan. als in 't Jav. „paardenstal" beteekent[3]). De wortel ḍug, ḍog etc. is een klank-

1) S. W. p. 229. *takul* bet. in 't Balin. »verlengstuk". 't Woord zal wel samenhangen met 't Jav. *ṭukul*, dat bet.: »uitspruiten, uitbotten, voortspruiten".

2) In Tijdschr. Ned. Indië, 8ste jaarg. (1846) deel II p. 1.

3) C. f. Madur. *gĕḍugan* (paardenstal).

nabootsing van 't geluid door stampen of bonzen veroorzaakt; zoo o. a.: *godag-gadug* (stooten tegen, bonzen tegen, er tegenaan loopen) en ook *gĕdog*, dat volgens Jav. Wdbk. bet. „stampen" [speciaal van een paard op stal]; men kan dus op grond hiervan wel de mogelijkheid aannemen dat *gĕdog* een poëtisch woord voor „paard" is geweest [1]), hoewel tot nu toe WINTER's opgave — voor zoover mij althans bekend — nog niet in de literatuur bevestiging heeft gevonden. Nu weten we, dat de held van de verhalen of stukken, die *uitsluitend* in deze wayangsoort worden opgevoerd, de zoogenaamde Pañji, bekend is onder vele verschillende namen of bijnamen, waarvan echter bijna altijd een woord dat „paard" beteekent deel uitmaakt (b.v. Jav.: *Kuda wanengpati*, *Kuda narawangsa*, *Inu jaran*; Balin.: *Kuda wasengsari* of *Hundakan wasengsari* [2]). 't Zou daarom niet onmogelijk zijn — Prof. VREEDE acht het zelfs waarschijnlijk — dat de naam *gĕdog* van deze wayangsoort in verband staat met den zoo dikwijls voorkomenden bijnaam van den held der hierin opgevoerde stukken [3]) De

1) Cf. ons: »stapper", en 't Hgd. »Springer". Dat van dezen zelfden wortel *dog*, *dug* etc. ook woorden zijn gevormd die »grens, beschot, wand" etc. beteekenen, is zeer goed begrijpelijk als men bedenkt dat grens, muur, wand etc. plaatsen zijn waar twee dingen, b. v. 2 vlakken elkaar raken, tegen elkaar komen, iets wat een zeker geluid veroorzaakt, hetzij werkelijk, hetzij in de kinderlijke voorstelling. (vgl. het bij *kotak* opgemerkte).

2) Zie prof. VREEDE »Catalogus" p. 156 sqq. en V. D. TUUK »Notes" enz., Journal Royal-Asiatic Soc. vol. XIII, Jan. 1881, p. 52.

3) Men weet dat *pañji* geen eigennaam is. Volgens DR. V. D. TUUK beteekent het eenvoudig: »bijnaam of aangenomen naam". (»Notes" etc. p. 52). Prof. KERN zegt (Tijdschr. Bat. Gen. XXVIII, p 493): »*pañji* is vlag, vaan, teeken; de titel is uit vlag ontstaan; vgl. een vlagofficier, vaandrig en dergl. en in 't oud- en nieuw-Jav. *tanda* = teeken en konings-

[cf. ook Aji Saka p. 179 en 206.

F In de Badoeïsche pantoenverhalen hebben een groot deel der optredende personen diernamen. Zie Jacobsen Meyer: „De Badoei's" p. 143 sqq.

F Over Totemisme zie ook: John Lubbock „The origin of Civilisation and the primitive condition of man," p. 251 sqq.
en Wilken in B. K. I. V, II p. 628 sqq., vooral p. 631.
en Spencer
en Tylor

tegenwerping van WILKENS, dat in dit geval toch de naam *wayang kuda* zou te verwachten zijn, is in dezen van geringe waarde, aangezien de *tĕmbung pĕḍalangan* een zekere voorliefde toont voor ongewone, eenigszins excentrieke uitdrukkingen. Juist omdat de gewone woorden voor „paard” zoo erg *„ordinair”* waren, konden de ḍalang's zich genoopt voelen het zeker zeer *on*gewone *gèḍog* daarvoor in de plaats te stellen [1]).

Hoewel we dus vooralsnog geen zekerheid hebben omtrent de beteekenis van *gĕḍog* in dit verband, mag men toch in allen geval aannemen dat de naam *niet* ontleend is aan technische eigenaardigheden van den toestel of van de poppen, maar betrekking had op den aard (of den hoofdpersoon) der opgevoerde stukken [2]).

---

beambte”. Het Sanskṛt *pañji* en *pañjikâ* bet.: »rol, register (bv. 't register v. YAMA), almanak, commentaar”.

Uit de Pararaton blijkt duidelijk dat in den Majapahitschen tijd vele aanzienlijken namen of bijnamen droegen, waarvan diernamen als *kuda*, *lĕmbu*, *kĕbo*, *macan* en ook *ḍangḍang* (raaf of kraai) deel uitmaakten. Daar meestal *pañji*, of juister *sang apañji*, hieraan voorafgaat, schijnt het dat de edelen van dien tijd deze dieren in hun vaandels of vlaggen (evenals onze middeleeuwsche edelen op hun schild) voerden. Moet men hier denken aan *totemisme*? (Zie WILKEN, Animisme, p. 73—75).

1) Zie M. W. p. 83 noot. Aan deze neiging tot excentriciteit van de *pĕḍalangan* hebben zeker een aantal in de Jav. wayangverhalen voorkomende personen hun ongewone, soms moeilijk of in 't geheel niet te verklaren namen te danken. Men denke slechts aan *Mintaraga*, *Jayapitana*, *Janaka* etc.

2) Indien ik het in S. W. p. 255 voorkomende citaat wél begrepen heb, schijnt DR. BRANDES dit *gĕḍog* in verband te willen brengen met 't West-Jav. *kĕḍok*, dat »masker” (eigenlijk »smeersel, blanketsel”, vandaar »grime” en vandaar »masker”) beteekent. Doch de poppen van de wayang gĕḍog zijn in alles — behalve misschien enkele verschillen in de versierselen etc. — volkomen gelijk aan die van de w. purwa, en van

Kĕliṭik en kĕrucil. 't Valt dadelijk in 't oog dat deze woorden feitelijk dezelfde beteekenis hebben, en wel (door middel van de infixen *ĕl* en *ĕr*) afgeleid zijn van woorden, die „klein, gering, mager, schraal" etc. beteekenen. *Kĕcil* is bekend genoeg; *kĕliṭik*, van (*kiṭik* of liever) *kĕṭik*, doet denken aan aan *sĕṭiṭik* en *kĕḍik*. (cf. *kopi kliṭik* tegenover *kopi krosok*; *ngaliṭik* = vermageren, en *kliṭikan* = snuisterijen, kramerijen.) Daar men nu bij deze wayangsoort de vertoonde [houten] poppen zelf, en niet de — natuurlijk veel grootere — schaduwen ziet, is 't duidelijk waaraan zij haar naam dankt. Deze benaming is dus, in tegenstelling met de beide vorige, ontleend aan den vorm (de grootte) der figuren, zooals men die hier te zien kreeg.

Golek beteekent: 1°. „pop"; 2°. „zoeken." 't Verband tusschen beide beteekenissen ligt in 't begrip „rond, rondom, in 't rond." (Een pop is rond, en zoeken is rondloopen om iets te krijgen of rondzien naar iets); cf. Balin.: *gulik* (rollen); *golak* (zoeken naar iets); *gilik* (wentelen, rollen); *gulak-gulik* (zich om en om wentelen); Sundan.: *gulak-galek*

---

maskers of grimeering is hier geen sprake. Wel worden in de *topeng ḍalang* bijna uitsluitend Pañji-verhalen opgevoerd, maar — zooals ik boven trachtte aan te toonen — alles wijst er op dat deze soort van topeng een latere West-Jav. navolging is van de in Midden- en Oost-Java reeds vroeger tot hooge ontwikkeling gekomen schimmenvertooning, met dit onderscheid dat deze imitatie plaats had op 't hier meer gewone maskertooneel (zie p. 63). 't Staat vast dat het Javaansche tooneel, evenals zooveel anders, zich niet in West-, maar in Midden- en Oost-Java heeft ontwikkeld. Volgens S. W. (p. 106 en 240) spreekt men van *wayang-beber-gĕḍog*, evenals van *wayang-beber-purwa*. Indien die termen werkelijk bestaan, bewijst dit wel dat de naam *gĕḍog* niet kan betrekking hebben op een technisch kenmerk; hiermee zou dan de kwestie uitgemaakt zijn.

over de „wayang kĕrucil" zie Juynboll's werk, uitgegeven in het Archiv 1900.
Over den ondergrond van de wayang kĕlitik een niet zeer belangrijke opmerking in het bovenbedoelde stuk p. 2.

Volgens mededeeling van Kujana (mijn schrijver) komt kĕlitik werkelijk voor in de bet. „klein", „kleinachtig", „in 't klein", „op kleine schaal." Zoo bestaat er ook bv. een batikpatroon, dat heet: parangrusak kĕlitik ([illegible]), dat is het bekende patroon parangrusak in 't klein, met kleinere figuren.

(al maar omhelzen); *gĕlĕk* (zich scharen rondom). Mal.: *golik* (wentelen, draaien); *gelek* [het lichaam] draaien, cylindervormig rollen.)[1] Daar nu de poppen van deze wayangsoort rond zijn, blijkt dat ook deze haar naam ontleende aan den vorm, het onderscheidend kenmerk harer poppen.

Ten slotte: wong. Deze naam behoeft geen verklaring: in de *wayang wong* nemen mannen — *on*gemaskerd, de plaats in der poppen.

We zien dus dat de wayangsoorten purwa en gĕḍog genoemd zijn naar den aard der verhalen van hun repertoire, de soorten kĕrucil of kĕliṭik, golek en wong daarentegen huu namen danken aan kenmerkende technische bijzonderheden van den tooneeltoestel, speciaal de poppen. Deze omstandigheid nu geeft ons een hoogst vertrouwbare aanwijzing omtrent de chronologische volgorde van 't ontstaan dezer wayangsoorten. Daar de poppen zoowel van de w. purwa als van de w. gĕḍog van leder[2])

1) Als eenlettergrepige en stellig meest oorspronkelijke stam doet zich voor: lik in Tagal. en Bikol *lik-lik*. Verder hangen ook woorden als Jav. *gulung*, *guling*, *kĕliling* en Dayaksch *giling* (draaien) hiermee samen.

2) Prof. POENSEN (P. W. p. 68) en — op diens gezag — ook prof. VETH zeggen dat de gĕḍog-poppen van hout zijn met leeren armen. WINTER (Samenspr. I, p. 157), WILKENS (in de inleiding van zijn Prĕgiwa-uitgave), VAN DER DOES (»Toestand der Nijverheid in de afdeeling Bandjarnĕgara", zie Tijdschr. Bat. Gen. XXXVI p. 94) en ook OETOYO (p. 387) verzekeren echter dat hier uitsluitend *lederen* poppen gebruikt worden. Hoe dit ook tegenwoordig zijn moge, men mag stellig aannemen dat althans vroeger de Pañji-verhalen uitsluitend met lederen poppen werden opgevoerd. Tegenwoordig zal wel de onderscheiding tusschen de verschillende soorten niet zoo streng meer zijn, behalve alleen waar het de wayang purwa geldt.

zijn, zou men logisch moeten onderscheiden: *w. wĕlulang*, *w. kĕlitik*, *w. golek* en *w. wong*[1]). Waarom is niet deze logische onderscheiding gemaakt, maar wel de bovengenoemde hybridische, „hinkend op twee gedachten"?

Bij de verklaring van dit verschijnsel meen ik te mogen uitgaan van de zeker onbestreden stelling, dat men in 't algemeen aan iets nieuws eene benaming zal geven, die is geïnspireerd door en daardoor tevens wijst op een treffende eigenaardigheid of kenmerkende vreemdigheid van dat nieuwe. In de voorafgaande bladzijden nu werd er reeds op gewezen, dat de geciteerde strophe uit 't Arjuna-wiwâha — evenals trouwens de behandelde plaatsen uit oud-Jav. werken in 't algemeen — het toenmaals bekend zijn van *niet anders dan lederen* poppen veronderstelt[2]). Ook zagen wij dat er reeds geregelde tooneelstukken werden vertoond — wier onderwerpen zeer waarschijnlijk aan oude Javaansche of Maleisch-Polynesische mythen ontleend waren — vóórdat de Indische verhalen op Java populair kunnen geweest zijn. Brengen we nu dit alles met elkaar in verband, dan kunnen we ons de geschiedenis van 't ontstaan der wayangsoorten, en tevens de ratio hunner benamingen, in 't kort aldus voorstellen: Van oudsher bestonden op Java schimmenvertooningen met dunne lederen poppen, waarbij oude

1) Deze onderscheiding wordt dan ook tegenwoordig hier en daar gemaakt, zie v. D. Does, o. c. p. 94 en ook S. W. 194 (*lumping* = *wĕlulang*), maar de klassieke en tevens officieele benamingen zijn ongetwijfeld de bovengenoemde.

2) Zie p. 76 noot 2. Dat die poppen *schimmen* waren, werd afdoende aangetoond.

[Volgens Brandes zijn de Pañji-verhalen, wat de Kern betreft, zeer oud, veel ouder dan de poerwa-lakons; wat ik thans (1900) ook volkomen aannemen kan. De Pañji-verhalen zullen na nader onderzoek, vooral van de Balineesche, blijken de „formule" te bevatten van de oude Jav. mythologie. Dat de namen etc. v. d. bekende Pañji-verhalen niet oud zijn, beteekent meenig: die namen kunnen later, kort vóór of in 't begin v. d. Majapaïtsche periode, in de plaats zijn gekomen van de andere. Dat de poerwa eigenlandsche in aanzien is gekomen dan de gedog, is begrijpelijk omdat onder de invloed v. godsdienst en de geestelijke meerderheid der Hindoe's de Hindoesche personages en hun verhalen weldra hooger geacht werden dan die eigen voorouders, waartoe de gedog-personages zeer waarschijnlijk behoorden. Zoo ging het overal. Zoo kon ook bv. Semar tot panakawan van de Pāṇḍawa's gemaakt worden.

heemsche mythen en sagen werden opgevoerd. Toen, ıdat de door de Hindu's meegebrachte Indische sagen en ıythen, speciaal de verhalen, vervat in de parwan's van *Mahâbhârata* [1]), op Java bekend en populair geworden varen, werden ook aan de *parwan's* ontleende verhalen ›p dat oude schimmentooneel met de *lederen* poppen opgevoerd; wat was natuurlijker dan dat men de vertooningen, waarbij deze nieuwigheid plaats had, wayang parwa noemde? Immers de poppen en de geheele tooneeltoestel waren dezelfde gebleven; 't vreemde, 't nieuwe was slechts gelegen in de soort der opgevoerde verhalen: vandáár de naam.

Op datzelfde aloude schimmentooneel met de lederen poppen werden — waarschijnlijk wel lang nadat de verhalen van de »parwa's" dramatisch bewerkt waren [2]) ook de langzamerhand populair-geworden Pañji-verhalen opgevoerd. Ook hier was 't nieuwe slechts gelegen in den nieuwen verhalen-cyclus, die nu werd opgevoerd; vandaar dan ook dat de naam *gĕḍog*, wat hij overigens ook betee-

1) Deze vooral waren bij de Hindu's bijzonder populair, en daaronder bekleedde weer een eerste plaats 't *Wirâṭaparwan* (zie Dr. ADOLF HOLTZMANN, »Die neunzehn Bücher des Mahâbhârata", Kiel 1893, p. 97), dat juist ook zoo bij uitstek verwerkt is in de Jav. lakons, en waarschijnlijk ook wel 't *Âdiparwan.*

2) Vaste chronologische punten ontbreken hier vooralsnog, en omtrent Pañji's leeftijd — we bespraken het boven reeds — is men nog in 't onzekere. De oud-Jav. citaten leerden niets omtrent den aard der opgevoerde stukken. Daar echter de *parwa's* reeds in den loop der 11de eeuw, de *Panji*-verhalen daarentegen *zeker niet vóór* de 13de kunnen bekend geweest zijn, ligt 't voor de hand tusschen de eerste opvoering van purwa- en pañji-verhalen een betrekkelijk aanzienlijke tijdsruimte aan te nemen

kenen moge, in elk geval heenwijst naar den aard (of den hoofdpersoon) dier verhalen: tooneeltoestel en poppen waren nog steeds dezelfde gebleven [1]).

Maar later kwam er eene gewichtige verandering in de techniek: men maakte platte (beschilderde, nog niet bekleede) houten poppen, en vertoonde nu niet meer hun op de kĕlir geworpen schaduwen, doch maakte in 't midden van het scherm een groote vierkante opening, zoodat de poppen zelf gezien werden [2]). We zagen reeds waarom men aan de aldus vervormde wayang den naam wayang-kĕrucil of -kĕliṭik gaf; immers nu was 't nieuwe — niet een andere verhalen-cyclus — maar een ander soort figuren: de *poppen zelf*, die men nu zag, maakten een vrijwat schraler, onbeteekenender indruk dan de groteske *schaduwen* van de aloude vertooning. Of op deze wijze reeds dadelijk verhalen uit een lateren, nieuwen cyclus (dien van Damar-Wulan), dan of eerst Pañji-verhalen — tot op dien tijd met de echte wayang opgevoerd — werden vertoond, doet weinig ter zake. Wèl verdient opmerking dat de opvoering der *oude* sagen (de eigen Javaansche en de aan de parwa's ontleende) altijd tot het aloude schimmentooneel

1) Inderdaad is dan ook *technisch* geen verschil op te merken tusschen de w.-purwa en de w.-gĕḍog, (zie S. W. p. 229—234). Slechts de soort van *gamĕlan* verschilt, doch dit behoort tot een afzonderlijk gebied, dat ik hier niet kan betreden, al ontken ik ook geenszins den nauwen samenhang tusschen wayang en gamĕlan.

2) Dit is de zgnd. *kĕlir dadakan*, het geïmproviseerde scherm, (zie P. W. p. 65). Langzamerhand verdween de kĕlir hier geheel, maar dát men vindt melding gemaakt van deze kĕlir met een opening, bewijst wel hoe deze poppenvertooning zich uit de schimmenvertooning ontwikkelde.

Door een dalang te Tjiandjoer werden mij in 1906 als Lakon's v. d. Wajang golek genoemd: Lakon Selarasa; Koeda Pangrawit; Djaka Soendang; Djaka Pĕrtaka.

~~Te~~ Bandoeng noemde men: Lakon Bimanjoe, Sembadra larang; Gandamana; Mintaraga.

beperkt bleef; natuurlijk: immers de helden dier sagen (zoowel de oorspronkelijk Javaansche als de langzamerhand tot Javaansch eigendom geworden Indische) waren de oude, vereerde helden-voorouders van 't Javaansche volk: hún *schimmen* slechts vertoonde men, en die vertooning droeg nog altijd een min of meer religieus karakter, waarvan we in de tegenwoordige wayang-purwa nòg de bewijzen vinden. Anders was het reeds met de Pañji-verhalen en in nog sterker mate met de Damar-Wulan verhalen. Hier werd de vertooning volslagen wereldsch, ze had overdag plaats en diende slechts als vermakelijkheid: 't oude religieuse waas, de oude wijze van opvoeren volgens de oude minutieuse regelen verdween hier geheel; slechts enkele oude adats bleven langen tijd ook hier nog voortleven, nú zonder beteekenis, maar door hun hardnekkig voortbestaan in een nieuwen tijd getuigenis afleggende van de groote religieuse beteekenis, die in lang vervlogen tijden de kinderlijke voorstelling aan de echte schimmenspelen hechtte.

Nòg later — naar 't schijnt eerst in den jongsten tijd — maakte men ronde houten poppen, die men bekleedde. Dit waren de golek-poppen [1]): ook hier is de naam de uitdrukking van het kenmerkend nieuwe in deze figuren. Hiermede worden vooral voorgesteld de helden uit den chronologisch-laatsten verhalencyclus, n.l. dien van Amir-Hamjah of Menak [2]); dat tegenwoordig ook Damar-Wulan-verhalen

1) Volgens S. W. p. 240 wordt de wayang-golek in Ngawi genoemd: »*wayang tengoel*". Dezen naam begrijp ik niet.

2) Over oorsprong en inhoud van dezen verhalen-cyclus, zie Dr. PH. S. VAN RONKEL »De Roman van Amir Hamza", Leiden, Brill 1895.

en zelfs — hoewel minder gewoon — Pañji-verhalen (purwaverhalen echter nooit) met deze soort poppen worden opgevoerd, laat zich begrijpen. Deze wayangsoort is van zeer jongen datum [1]: RAFFLES, CORNETS DE GROOT [2]) en WINTER spreken er in 't geheel niet van. Prof. POENSEN [3]) zegt dat de *wayang kalitik* door Dr. DE HOLLANDER ook wel *golek* genoemd wordt, maar dat hij zelf dezen naam meer eigenaardig hoorde geven aan een Chineesche wayang, in welke de poppen gelijken op die van onze poppenkast. In verband hiermede verdient opmerking dat zoowel RADEN OETOYO (p. 396) als eenige der berichtgevers van Dr. SERRURIER [4]) het waarschijnlijk achten dat de golek-poppen een vrije navolging zouden zijn van de Chineesche poppenkast, die onder de inlanders bekend staat onder den naam van „*wayang potehi*". Prof. DE GROOT had de goedheid mij mee te deelen dat de *pò-tēē-hì* (woordelijk: „linnenzak-tooneel", zoo genoemd naar de linnen zak onder aan het tooneel bevestigd, waarin de vertooner de poppen bewaart) het meest populaire tooneelspel is van de Chineezen van Zuid-Foehkjen, dus juist van die streek, vanwaar ongeveer alle op

---

1) Zie OETOYO, p. 396.

2) De Heer CORNETS DE GROOT vervaardigde in 1822 een uitvoerig verslag van zijne residentie Grissee; dit werd onder den titel: »Bijdrage tot de kennis van de zeden en gewoonten der Javanen" opgenomen in 't Tijdschr. v. Ned. Indië, jaarg. XIV (1852), 2e deel, p. 257 sqq., 347 sqq. en 393 sqq. Over de wayang wordt gesproken op p. 275. Daar de Heer C. DE G. zijne kennis putte uit oudere bronnen dan de meeste latere schrijvers (vooral wat betreft oude legenden etc.), verdient dit verslag zeer de aandacht.

3) P. W. p. 237

4) S. W. p. 248.

/5

Java vertoevende Chineezen afkomstig zijn [1]). Dit in aanmerking genomen, acht prof. DE GROOT het niet onmogelijk dat de *golek*-poppen een navolging zijn der *pò-tēē-hì*-poppen. Wèl zijn er verschillen (de Chin. poppen worden bewogen door middel der vingers, die de vertooner van binnen in de openingen van hoofd, armen en beenen steekt, de Javaansche daarentegen door aan de handen bevestigde stokjes, evenals dat bij de lederen poppen geschiedt), doch deze kan men licht verklaren uit de van oudsher gewone typen der Javaansche poppen. De vervanging van de platte ongekleede houten poppen door ronde gekleede, die men door de Chineezen leerde kennen, lag zeer voor de hand, waar toch reeds de *w. kĕliṭik* zuiver wereldsch was, en 't is allesszins begrijpelijk dat de golek-poppen in korten tijd een groote populariteit hebben verworven en de w. kĕliṭik verdringen [2]): voor 't wereldsche tooneel zijn ze veel meer geschikt.

Dr. SERRURIER heeft eene tabel opgemaakt, waarin nauwkeurig wordt opgegeven met welk soort wayang in de verschillende afdeelingen van Java elk dezer verhalen-cyclussen vertoond wordt. Hoewel m. i. deze statistiek niet zulk een absolute waarde heeft als de schrijver er aan toekent (immers de aard der vertooningen en vooral de soort der poppen zal dikwijls afhangen van den toevallig al of niet

---

1) Onder de collectie ethnographica, door prof. DE GROOT zelf in China voor het Ethn. Museum alhier bijeengebracht, bevindt zich een mooi volledig exemplaar van zulk een *pò-tēē-hì*.

2) Zie OETOYO, p. 398.

aanwezigen toestel) valt er toch 't volgende duidelijk uit op te maken:—

1. De oude Indische sagen (vermengd met de oude echt-Javaansche) worden *nu nog* zoo goed als *over geheel Java* opgevoerd, en dat wel uitsluitend op het klassieke, echte schimmentooneel, met lederen poppen en geheel volgens de oude adat.

2. De zoogenaamde wayang-gĕḍog dient *slechts* voor de verhalen van den Pañji-cyclus (wat alleszins verklaarbaar is na 't boven over de beteekenis van gĕḍog opgemerkte).

3. De Pañji- en vooral de Damar-Wulan- en de Amir-Hamjah-cyclus worden niet standvastig met een bepaalden tooneeltoestel opgevoerd, doch hier eens met de *kĕliṭik-*, ginds weer met de *golek*-poppen, waarbij echter een neiging ten gunste van de laatste duidelijk is waar te nemen.

Zonder hierop nader in te gaan, wijs ik er slechts op dat deze feiten de boven gegeven voorstelling van den ontwikkelingsgang van 't Jav. tooneel en van de volgorde van 't ontstaan der wayangsoorten volkomen blijken te bevestigen.

Wat de wayang-wong betreft, 't is in de praktijk gebleken dat 't in de plaats treden van *menschen* voor de *poppen* vooralsnog den gewonen Javanen niet kan behagen: de eenvoudige Javaan acht dit een te groote schennis van de aloude adat, waardoor noodwendig ongeluk en ziekte moet ontstaan, en 't schijnt dat, zelfs waar dit gemoedsbezwaar overwonnen is, tóch dat levende-menschen-tooneel hem niet boeit, waarschijnlijk omdat een door de eeuwen heen over-

In de Sĕrat Kanḍa (HS. Bat. Gen. Jav. n° 7): zang 89, 93 worden al de soorten v. wayangs opgenoemd.

1 Dr. Brandes deelde mij mede, dat de wayang wong waarschijnlijk in den tijd van Kartasoera moet ontstaan zijn. In de Babad Mangkoeboemi wordt er al van gesproken.

Zie ook Brandes, Tjandi ~~Panata~~ Singosari en Panataran, p. 22* en 23* de noten.

geërfd geloof hem nog altijd — misschien onbewust — in de grillig-gevormde poppen iets anders en iets meer dan afbeeldingen van *menschen* doet zien [1]).

Volgens WINTER [2]) is de wayang wong 't eerst vertoond in 't midden der 18de eeuw onder leiding van MANGKU-NĔGARA I, en werden daarmede alleen stukken van de wayang-purwa opgevoerd. Daarna heeft ze langen tijd een kwijnend bestaan voortgesleept — in WINTER's tijd was ze op Solo onbekend, maar scheen in Yogyakĕrta nog wel te worden opgevoerd [3]) — totdat ze sinds 1881 door persoonlijke bemoeienis van MANGKU-NĔGARA V weer meer in zwang kwam [4]). Maar ook nu nog is ze hoofdzakelijk beperkt tot de vorstenlanden.

Men moet in de wayang-wong een poging zien, uitgegaan van de hofkringen, om 't oude klassieke schimmentooneel te hervormen tot een meer moderne voorstelling met levende menschen, misschien wel geïnspireerd door Europeanen; maar juist de door de macht der traditie ook thans nog gevoelde oude beteekenis der schimmenspelen is

---

1) Duidelijk komt dit uit in wat Dr. BUDDINGH ons meedeelt, zie noot 3.

2) Samenspr. I, p. 156.

3) WINTER, o. c. p. 157. — Dr. BUDDINGH spreekt, in Tijdschr. v. Nederl. Indië, 4e jaarg., deel II (1842), p. 346, van een *rakat* genoemde vertooning, »waarin alleen mannen spelen, die de plaats der wayang-poppen vervangen", welke in Tjeribon wel eens gegeven was, doch zulk een misnoegen bij de bevolking opwekte, dat ze weldra werd afgeschaft. Schijnbaar is die rakat-vertooning een soort van *wayang wong*. Toch is het niet zeker of we hier wel met de echte wayang wong van Midden-Java te doen hebben, daar de beteekenis van *rakĕt* eerder aan een masker zou kunnen doen denken (cf. 't Sund. *rakĕt*, dat bet. »kleven").

4) S. W. p. 125 en 259 sqq.

de voornaamste reden, dat deze „hervorming van boven" geen ingang vindt bij den conservatieven Javaan [1]),

Men dient wèl in 't oog te houden dat de acteurs in de *eigenlijke* wayang-wong *nooit* maskers dragen (wel zijn ze gegrimeerd ten einde hen te doen gelijken op de personen die zij voorstellen); de opgevoerde stukken zijn die van de w. purwa, en, behalve dat menschen in de plaats der poppen treden, blijven alle oude gebruiken van de wayang-purwa hierbij gehandhaafd. De in West-Java (vooral Batavia) [2]) wel eens wayang-wong genoemde straatvertooningen hebben — blijkens de beschrijvingen — niets gemeen met de wayang-wong van de Vorstenlanden, maar zijn moderne vormen van de oude maskerspelen, meer in 't bijzonder van de zgn. *topeng-babakan* [3]). Bovendien, de eigenlijke wayang-wong is zoo goed als uitsluitend beperkt tot de hoven [4]).

---

1) Oetoyo (p. 399) noemt de wayang-wong de minst-populaire der wayangsoorten.

2) S. W. p. 255.

3) Dr. Serrurier (p. 261—262) ziet in de wayang-wong »een poging om de topeng-voorstellingen te ontwikkelen in de richting van onze moderne tooneelvertooning". 't Komt mij voor dat Dr. S. hier niet genoeg onderscheidt tusschen de West-Javaansche moderne vormen van maskerspelen — die door vervanging van maskers door grimeering (zooals wel schijnt te geschieden, en waarop ook de term *kĕḍok* wijst) een meer Europeeschen stempel krijgen — en de speciaal in de Vorstenlanden ontstane en voorkomende w.-wong, die boven besproken werd. 't Is niet mogelijk deze beide onder één gezichtspunt te vereenigen: de laatste heeft nooit met de topeng in verband gestaan, maar is gebaseerd op 't oude schimmentooneel. Zie ook L. Th. Mayer »Een Blik in 't Javaansche Volksleven" II p. 522).

4) 't Schijnt dat tegenwoordig wel eens een troep wayang-wong-spelers uit Solo hier en daar vertooningen komt geven (S. W. p. 261).

Ja, zulk een vertooning v. e. rondreizende troep zag ik o.a. te Solo, Jogja en Maas.

Juni 1899 (24 ~~en niet 23~~ Juni) zag ik een wajang-wong-
voorstelling in den Kraton te Jogja, n.l. de opvoering
van de lakon Prâgiwa (die dekker voor deze gelegenheid,
om de voorstelling langer te doen duren en meer ramé te
maken, was uitgebreid met allerlei los er mee samen-
-hangende tooneelen en bovendien door toevoeging van
een groot deel v. d. lakon Taruwa raki.).

Merkwaardigheden, die mij opvielen, waren:

1/ de dalang sloeg met een tjempala op een ~~naast~~ (rechts) hem
staande kleine kotak, in vorm gelijk aan de kotak
van de wajang poerwa. Dit slaan op de kotak
diende tot aanwijzing ~~van~~ de gamelanspelers.

2/ Telkens als de voorstelling (die van 's morgens 6 (uur) onafge-
-broken door tot 's avonds 5 à 6 uur duurde) uit was,
werd een goenoengan, die tijdens de voorstelling links
of rechts ten einde v. d. dalang verwijderd, had gestaan,
midden op de open ruimte (kratag wetan) geplaatst,
waar de spelers speelden. Die Goenoengan was
een scherm, bestaande uit 4 bladen, rustende op
een voet, geheel beschilderd als de goenoengan van
de w. poerwa.

3/ De spelers waren enkel mannen. Ook de vrouwenrollen
door mannen vervuld. Zij Alle beschilderd en bont
bonek bemerkt; maar geen een droeg een masker.

4/ De ratoe en de prinsessen zaten een eind achter den
sultan, achter een bamboe-traliewerk. Alleen was
er in 't midden een opening ingemaakt, voor de zetels
van de ratoe Kentjana en de Residentsvrouw en de
vrouw v. d. Commandant. (Denk hierbij aan de plaats
der vrouwen bij de wajang poerwa)

De stukken, die ik tot heden op de w. wong vertoonen zag, waren alle ontleend aan de w. poerwa, en wel meestal lakon carangan, een enkele maal lakon jějěr.

Alles wat ik tot nu toe zag, bevestigde mijn op p. 95 en 96 uitgesproken opinie. Met de masker-spelen heeft deze vertooning niets te maken.

De w. wong d. vorstenlanden is een modernisering van de w. poerwa. En ook m.i. hebben de desa-lieden er niet veel plezier in. Zij zien liever een w. poerwa.

De dalang verliet geen oogenblik zijn zitplaats voor het tafeltje, waarop de pakĕm lag.

Hier trad, naast Sĕmar, Petroek en Gareng, ook Bagong op.

Ten slotte kent men nog de wayang madya. Deze wayangsoort dateert uit den jongsten tijd en heeft haar ontstaan te danken aan PANGERAN ADIPATI ARYA MANGKUNĔGARA I.V, zooals blijkt uit een schrijven van dezen aanzienlijken en tevens geleerden prins aan 't Bestuur van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen[1]: Z. H. zegt daarin dat hij „bezig is de geheele wayang tot een aaneengeschakeld geheel te doen samenstellen." Uit 't daarop volgende blijkt wat hiermee bedoeld is: Z. H. wil de geheele oude Javaansche geschiedenis — zooals die sinds de vorige eeuw in de babad officieel is vastgesteld en gesanctioneerd[2] — tot aan de invoering van den Islâm, (d. i. [volgens Z. H.] van 't jaar 1—1353) dramatisch behandelen in een reeks chronologisch op elkaar volgende *lakon's* of tooneelstukken. Hij verdeelt die geschiedenis in drie tijdperken en overeenkomstig daarmede brengt hij nu ook de tooneelstukken tot drie groepen, die elk een bepaalde wayangsoort vormen, aldus:

't Eerste gedeelte van 't jaar 1—785, d.i. van de komst van Praboe Isaka (= Aji Saka) tot den dood van Maharaja Yudayana te Ngastina, heet *wayang purwa*[3].

't Tweede gedeelte, van 785—1052, d.i. tot de troons-

1) Zie Notul. Bat. Gen. XVIII (1880) p. 126; cf. M. W. p. 79.

2) Zie DR. BRANDES »Pararaton" p. 178.

3) Hieruit blijkt dat tegenwoordig ook de geleerden aan 't hof de oorspronkelijke beteekenis van dit *purwa* niet meer kennen, en 't eenvoudig opvatten in den zin van »oudsten tijd, voortijd".

bestijging van Prabu Jaya-Lĕngkara, is de *wayang madya* (Sanskṛt *madhya* = midden).

't Derde gedeelte, van 1052—1352, d.i. tot de invoering van den Islâm, is de *wayang wĕsana* (Sanskṛt *awasâna* = einde [1]).

We zien dus hoe de wayang madya haar ontstaan dankt aan den wensch van bovengenoemden Javaanschen Groote, om ook dát gedeelte van de — volgens Jav. beschouwing — Javaansche geschiedenis, dat ligt tusschen den zgnd. purwa-tijd en den tijd waarin de Pañji-verhalen spelen, dramatisch te beschrijven [2]).

Dit schrijven vergunt ons niet alleen een blik in de voorstelling, welke de hedendaagsche hoogst-ontwikkelde Javanen zich vormen van de geschiedenis van hun land [3]), maar bewijst ook met welke bedoeling men tegenwoordig tooneelstukken samenstelt en opvoert: 't dient eenvoudig

---

1) De Heer TE MECHELEN (M. W. p. 79) deelt mede dat het type der voor de *wayang madya* bestemde lederen poppen in variatie's van haardracht en kleedij getuigt van het overgangstijdperk van de purwa tot de gĕḍog. Men is dus tegenwoordig van oordeel dat bij elken cyclus van verhalen een bepaalde kleederdracht past, in verband met den tijd, waarin — volgens Jav. opvatting — de in die verhalen vermelde gebeurtenissen spelen. Deze voorstelling kan echter pas ontstaan zijn toen men die verhalen-cyclussen was gaan beschouwen als episodes uit de geschiedenis van Java. — S. W. p. 237 vermeldt nog dat de vertooning van de w. madya geschiedt volgens de aloude adat der w. purwa.

2) Toen de zgnd. *wayang-gĕḍog* ontstond, heerschte dus de tegenwoordige voorstelling omtrent de Javaansche geschiedenis nog niet; anders zou men niet moedwillig een stuk geschiedenis tusschen den purwa-tijd en den tijd van Pañji onbewerkt gelaten hebben.

3) Vergl. de hoogst belangrijke beschouwingen van DR. BRANDES hieromtrent in zijn »Pararaton" p. 180 sqq.

om den toeschouwers episodes voor te stellen uit de — volgens Jav. beschouwing — geschiedenis hunner voorouders [1]). Maakte het oude schimmenspel deel uit van de vereering der voorouders, 't tegenwoordige schimmentooneel wordt dienstig gemaakt aan 't onderwijs in hunne geschiedenis: 't karakter is van religieus, didactisch geworden.

Uit 't hier meegedeelde blijkt voldoende, dat ook de latere ontwikkeling van het Javaansche tooneel een geleidelijke en zelfstandige is geweest, waarbij men slechts hier en daar in kleinigheden — *niet* in hoofdzaken — vreemden invloed vermoeden kan, terwijl die ontwikkeling zich geheel baseerde op den klassieken bodem van het aloude schimmenspel [2]).

1) Cf. P. W. p. 150: [de wayang heeft ten doel] »*supados tiyang sumĕrĕpa cariosipun tiyang utawi nĕgari kina*".

2) Dat op dit tooneel Indische en zelfs Moslimsche verhalen werden opgevoerd bewijst natuurlijk niets tegen deze bewering.

II. DE TOONEELSTUKKEN.

TECHNISCHE BOUW EN WIJZE VAN OPVOEREN.

Uit de lofzangen en liederen, die in de oudste tijden ter eere der vertoonde schimmen werden voorgedragen en waarin de daden en lotgevallen der gestorven voorouders, die zich in schimmengedaante aan de toeschouwers vertoonden, werden verheerlijkt, moeten zich in den loop der eeuwen dramatische voordrachten en eindelijk geregelde tooneelstukken hebben ontwikkeld. Den chronologischen gang dier ontwikkeling kunnen we niet nasporen, omdat langen tijd die voordrachten niet opgeschreven werden, doch slechts mondeling werden overgeleverd. We kunnen dus niet anders dan de dramatische voordrachten van de hedendaagsche ḍalangs in oogenschouw nemen.

Een tooneelstuk, dat door den ḍalang wordt opgevoerd, heet: lakon (kr.: *lampahan*). Het stamwoord *laku* bet.: „gaan”, en „handelen”, (evenals ’t Sanskṛt *carati*, dat ook die beide nauw verwante begrippen in zich vereenigt); *lakon* is dus o. a.: „wat er gehandeld wordt, ’t resultaat van ’t handelen, bedrijf”; *lakon ing wayang* [*purwa*, *gĕḍog* etc.] bet. derhalve „wat er gehandeld wordt in, het bedrijf van een tooneelvertooning [purwa, gĕḍog etc.]”, d. i.: „tooneelstuk”.

I Men kan spreken van de „formule" van een lakon in g wayang. Deze formule is uit de oudste tijden overgeleverd. Die formule was oorspronkelijk zeer eenvoudig: een held-vorvader, de goede macht. En daartegenover een kwade macht, die de goede op allerlei wijzen tracht afbreuk te doen. 't Einde is altijd dat de goede macht het wint en de booze het aflegt. Vandaar de geweldige voorstelling in de lakons van vreemde, bv. Indische verhalen. Zie o.a. de lakon Parikesit.

F Niet alleen de verschillende personen van 't stuk met hun staande uitdrukkingen enz., maar ook het geraamte zelf is volgens een [illegible] ingericht. F [illegible]
(in 't kort: slechte macht strijdt tegen goede macht. De overwinning aan de goede.)

(Ook ons woord „bedrijf" beduidt, technisch genomen: wat er gehandeld wordt in [een gedeelte van] een tooneelvertooning). Met ellipsis van *ing wayang* kreeg langzamerhand 't woord *lakon* alléén de bet. van „tooneelstuk"; vergelijk ons: „stuk" in den zin van „tooneelstuk" of „muziekstuk".

Letten we nu op de technische inrichting, het technisch samenstel van zulk een lakon, dan zien we dat alle lakons volgens een vast model zijn ingericht: voor elk onderdeel van de handeling heeft de ḍalang bepaalde termen, die met gering verschil telkens terugkeeren; in elke lakon komen voor verschillende pericopen, waarvan inhoud en taal ongeveer volkomen vaststaan, en die in elk stuk zoo goed als geheel overeenstemmen; in die pericopen vindt men geijkte, telkens terugkeerende uitdrukkingen, formules en vergelijkingen, en bovendien ook gebeurtenissen (gevechten, ontmoetingen etc.) waarvan de beschrijving bijna woordelijk vaststaat en aan vaste voorbeelden blijkt te zijn ontleend: kortom, in de gansche techniek der tooneelstukken of lakons zien we duidelijk een vaste, waarschijnlijk eeuwenoude traditie heerschen.

1) Men is het langen tijd oneens geweest over de eigenlijke technische beteekenis van dit woord (zie Not. Bat. Gen. XVI p. 9—13, 25—27 en 31, en ook M. W. p. 82—83), tot de Heer TE MECHELEN de kwestie uitmaakte. De definitie van prof. POENSEN in »Aanteekeningen op de »Lakon Djaladara-rabi" (T. B. G. XXXI, p. 388) schijnt mij ook niet volkomen juist; 't begrip, dat men aan *lakon* hecht, heeft m. i. niets te maken met 't begrip van geschreven stuk of dichterlijke bewerking.

't Verdient de aandacht dat *lakon* èn in beteekenis èn in vorming volkomen overeenstemt met 't Grieksche δρᾶμα. Immers ook de wortel δρᾶ vereenigde oorspronkelijk in zich de begrippen: »gaan" (loopen) en »handelen" (cf. διδράσκω en δράω), terwijl δρᾶμα bet.: »het resultaat van 't handelen, wat er gehandeld wordt".

Ook de geheele voordracht van den ḍalang [1]), zijn stembuiging, zijn taal, zijn uitdrukkingen en vergelijkingen, het draagt alles zulk een eigenaardigen stempel, dat men zelfs spreekt van *tĕmbung pĕḍalangan* in den zin van „pedant-deftige taal"; de meeste van die uitdrukkingen, die zeker eeuwen lang in den mond der ḍalangs van geslacht op geslacht zijn blijven voortleven, zijn zóó ouderwetsch dat de tegenwoordige ḍalangs 't noodig achten ze te verklaren in hedendaagsch Javaansch; natuurlijk hangt het van de taalkennis van den ḍalang af, in hoeverre deze commentaren juist zijn. De heer WINTER merkte echter reeds op [2]) dat de ḍalangs over 't algemeen zeer weinig van de oude taal verstaan, en dus behoeft het ons niet te verwonderen als we de meest fantastische verklaringen van eigennamen, oude vergelijkingen en uitdrukkingen etc. te hooren krijgen [3]).

De bovenbedoelde pericopen worden in de tegenwoordige „*Ugĕr pĕḍalangan*" (d. i. Grondregelen voor het ḍalangschap) met bepaalde benamingen aangeduid, n. l. *Janturan*, *Rĕnggan*, *Suluk*, *Ada-ada*, *Pĕnantang*, *Pasumbar*, *Prĕnesan* en *Bañolan* [4]). Sommige van deze termen zijn niet heel

---

1) Zie M. W. p. 91—92.

2) Samenspr. I p. 152.

3) Als staaltje daarvan kan gelden een verklaring van *Suyudana* (Sanskṛt: *Suyodhana*), die o. a. voorkomt in »Drie Teksten van tooneelstukken uit de wayang poerwå", deel II (Verh. Bat. Gen. XLIV), p. 248: »*mila jujuluk narendra Suyuddhana: suyud saking papingil, dana marang pangweweh; suyud para Kurawa tuwin janma sapraja; dene ratu Ngastina agung pawewehe, tan pilih yen aparing dana, awon sae warata*"'. Ex uno disce omnes!

4) P. W. p. 211 en M. W. p. 91.

duidelijk, waarschijnlijk ook alweer door hun hoogen ouderdom [1]).

J a n t u r a n = de *cĕrita*, d. i. de verhalende voordracht van den ḍalang, n. l. dat wat onder begeleiding van een zachte melodie door den ḍalang wordt voorgedragen tot aanvulling of opheldering van het vertoonde.

Niettegenstaande de verklaring van Prof. POENSEN [2]) is toch de eigenlijke beteekenis van dezen term mij niet volkomen duidelijk. Men zou het woord willen vertalen door „het [door zachte muziek] begeleide", maar dan blijft 't toch vreemd dat men herhaaldelijk vindt: *gĕnḍing dipun jantur*", en *gamĕlan mantun kajantur*". Intusschen, practisch volstaat de boven gegeven omschrijving.

R ĕ n g g a n bet. volg. 't Wdbk.: „wat tot opluistering door den ḍalang gezegd wordt zonder begeleiding van muziek tot lof van een persoon of plaats." 't Is zeker dat in 't woord *rĕnggan* (afgeleid van 't Sanskrt *raṅga* = kleur) 't begrip „versieren, opluisteren, verheerlijken, ophemelen" ligt; doch 't onderscheid tusschen dezen technischen term en den vorigen is mij nog niet helder [3]): men is geneigd te veronderstellen dat ze door elkaar gebruikt worden, en *rĕnggan* eenvoudig een latere aan 't Sanskrt ontleende en daardoor meer deftige uitdrukking is voor wat oudtijds

1) Dr. BRANDES (T. B. G. XXXII, p. 121) merkt op dat 't oudste oud-Javaansch, juist omdat het zoo onvermengd Javaansch is, veel meer bevat wat onverklaarbaar is dan 't oud-Jav. van lateren tijd (na de 8ste eeuw), en deelt mede wat daarvan de reden is.

2) T. B. G. XXIX, p. 103—104.

3) Wat ROORDA »Wajangverhalen", p. 390 sqq. erover zegt geeft weinig licht.

(met een zuiver-Javaanschen term) *janturan* genoemd werd.

Deze janturan's (of rĕnggan's) nu zijn alle, behoudens kleine afwijkingen, volgens een bepaald model ingericht; vaak komen ze woordelijk overeen. Hier vooral vindt men een opeenvolging van zeer oude uitdrukkingen, die door de ḍalangs meestal onjuist verklaard worden en dan ook uiterst moeilijk te verklaren zijn, temeer daar ze in den mond der ḍalangs tot onherkenbaarwordens toe geradbraakt en misvormd werden.

Suluk. Suluk's zijn recitatieven, die in min-of meer bedekte termen een aanwijzing geven aangaande of een toespeling maken op een stemming, door het onmiddellijkvolgende tooneel gewekt, of een persoon, die op zal komen; de beteekenis van *suluk* is dan ook: „toespeling, innuendo [1]);" de wortel waarvan het werd afgeleid schijnt te zijn suk, waarin 't begrip „in- of binnendringen, inkruipen" ligt (c. f. *rasuk*, *ngĕsuk* enz.). De Javaansche omschrijving van *suluk* luidt [2]): „*Tĕgĕse suluk iku sasmita anuwuhake pasĕmon ing wayang ingkang den-suluki*," wat met de verklaring van prof. KERN overeenkomt. Deze suluks zijn, zooals prof. K. uitvoerig heeft aangewezen [3]), zonder uitzondering strophen uit oud-Javaansche gedichten (vooral 't Bhârata-Yuddha, Arjuna-wiwâha etc.), alle wat 't metrum betreft behoorende tot de zgnd. *sĕkar agĕng*, d. w. z ge-

---

1) Zie prof. KERN: »Meded. aangaande het Javaansche Wayangstuk Irawan rabi" (V. M. K. Akad. v. W. afd. Lett., 2e reeks, deel X, p. 126.

2) Bra-Martani 1878, n° 33.

3) In zijne Voorrede voor de uitgave van de »Drie Teksten van Tooneelstukken van de Wayang Purwa" door den Heer TE MECHELEN (V. B. G. XLIII).

bouwd volgens de regelen der Sanskṛt-prosodie. Dat er veel aan de juistheid der voordracht ontbreekt is te begrijpen, waar wij weten hoe weinig de ḍalangs verstaan van de oude taal. 't Is dan ook den hoorders van tegenwoordig slechts om den zangerigen rhytmus der verzen, geenszins om den hun onverstaanbaren inhoud te doen.

Men onderscheidt verscheidene van die suluks, o. a. de *suluk ada-ada*, *s. paṭĕt-nĕm*, en *s. grĕgĕt-saut;* de laatste is een *„sasmita ning wayang nĕpsu, utawa bakal abaṇḍayuda"* [1]); doch deze uitvoeriger te behandelen zou tevens eene bespreking der gĕṇḍings vereischen en mij dus mijn bestek doen overschrijden.

De suluk ada-ada komt verreweg 't meest voor, en wordt gereciteerd of gezongen wanneer een voornaam personaadje door den ḍalang ten tooneele gevoerd wordt, of ook wel als er de een of andere gewichtige gebeurtenis zal plaats hebben. De Javaansche verklaring luidt: *„Suluk ada-ada iku, ginawe adĕg-adĕg ing jĕjĕr; supaya ḍalang elinga bakal pangucap ing ratu ingkang jinĕjĕr."* (*adĕg* is de Jav. technische term voor ons „ópkomen"). De beteekenis van dit woord is daarmee echter nog niet vastgesteld. Winter (Kw.-Jav. Wdbk.) verklaart eveneens *ada-ada* door *adĕg-adĕg*, maar dit maakt ons slechts bekend met de — niet altijd vertrouwbare — opvatting der Javaansche commentatoren. In 't Kawi-Balin. Wdbk. van dr. v. d. Tuuk wordt *mangadahadá* verklaart met *„ngunguwung"*,

1) Bra-Martani 1878, n° 34.
2) Ibid. n° 34.

d. i. „als een *kuwung* zich vertoonen;" *kuwung* wordt opgegeven als te bet.: „bolvormig, hol, regenboog, stralenkrans, glans." Hiermee wordt de technische term *ada-ada* al evenmin verklaard [1]). Prof. KERN wees mij echter op een plaats in het Arjuna-wiwâha (str. 164, *c*), waar duidelijk blijkt dat *angadahadâ* dáár althans: „zich verheffen, opstijgen" moet beteekenen, terwijl in str. 37, *c* van 't zelfde gedicht *angadahadâ* beteekent: „zich vertoonen" (de begrippen: „zich verheffen" en „zich vertoonen" liggen dicht bij elkaar [2]). „Zich verheffen" nu kan zeer goed uitdrukken het „ópkomen", dat in 't tegenw. Jav. door *adĕg* wordt weergegeven. In dit geval heeft dus de Jav. commentator niet gefaald. *Suluk ada-ada* is derhalve eenvoudig: „suluk van (toespeling op) het ópkomen [v. e. bepaalde figuur]." 't Blijkt dat deze uitdrukking uit overouden tijd dagteekent. In ouden tijd zullen die Suluks wel zóó aangewend zijn, dat hun inhoud in verband stond met 't in de vertooning onmiddellijk volgende; thans blijken er echter bij de dalangs, zelfs bij de hofdalangs, nog slechts

1) De opgegeven citaten zijn niet vertaald, zoodat men niet verneemt welke beteekenis de geleerde schrijver zelf aan 't woord hechtte.

2) De bedoelde plaatsen luiden: [str. 164*c*] »*Angadahadâ hawûk midĕr anûtakĕn angin i hiring nikang langit*" d. i. »Er rees stof op, en dat dwarrelde rond langs het hemelgewelf, (de richting van) den wind volgende"; [str. 37*c*]: »*Hintĕn rûmnya manoharângadahadâhudan i rawa* (*l. rawi*) *sĕnŏnya ring muka*", d. i. »Diamanten, verrukkelijk schoon, vertoonden zich als regendruppels in de zon, waarvan de glans u tegenschittert". — In 't Nw.-Jav. bet. *ngada-ada:* »boos worden". Deze bet. moet ontstaan zijn door ellips van een woord dat »woede, boosheid" beteekende, zoodat er dus oorspr. stond: »zijn toorn verhief zich, — ontbrandde." Ook nu nog komt voor: *nĕpsu ada-ada.* Zie ROORDA, Way. Verh. aanteek. p. 434.

Jav. „wuluña mangada-ada" ~~zijn~~ de haartjes op zijn lichaam gingen recht overeind staan (Sĕrat Kanḍa, HS. Bat. Gen. n° 7, bl. 109, 4.

c.f. Mal. mĕngada-ada, met onbetamelijke dingen voor den dag komen, een voorkomen boven zijn stand aannemen (zie Bidasari, ed. Klinkert p. 383, r. 4

Het leesteeken ∥ vóór bij een nieuwe alinea, dat wij „adĕg-adĕg" plegen te noemen, wordt door sommige guru's ook wel „ada-ada" genoemd. (mededeeling v. e Javaan).

een uiterst-beperkt aantal bekend te zijn, die nu te pas of te onpas in de voordracht worden ingevlochten, en waarvan de taal meestal zeer slecht is [1]).

De tot hiertoe besproken gedeelten van des dalangs voordracht zijn, wat stijl en inhoud betreft, de meest ouderwetsche, waarin door mondelinge overlevering 't grootste contingent aan oude uitdrukkingen, termen, namen etc. is blijven voortleven, en die ook weinig speelruimte laten voor moderniseering: hier is alles traditie.

In de nu volgende gedeelten echter is de vertooner veel vrijer; wel vinden we ook hier nog een menigte ouderwetsche, steeds door elken volgenden dalang van zijn voorganger en leermeester overgenomen uitdrukkingen, maar hier kan hij bovendien zijn eigen vernuft laten spelen: hij kan zijne personaadjes de hedendaagsche taal laten spreken en hen toespelingen laten maken op toestanden en voorvallen uit zijn omgeving. Hier hooren we dan ook, om maar een voorbeeld te noemen, door prinsen en prinsessen uit den ouden tijd spreken van *orang patroli* en *urdah* (= werda) etc. [2]) Zoo onderscheidt men dan:

De Pocapan d.i. de samenspraak in 't algemeen tusschen de ten tooneele gevoerde personen. Ook hier legt de dalang zijn personaadjes nog veel oude uitdrukkingen in den mond, b.v. als aanzienlijke personen elkaar begroeten, wanneer een prins bij een vorst ter audientie verschijnt, en dergelijke gelegenheden, uitdrukkingen die zoowel voor

1) Een vermakelijk staaltje van de wijze waarop een desa-dalang met de suluk's kan omspringen, vindt men in M. W. p. 103 sqq.

2) Zie de Voorrede van prof. KERN bij de 3 Teksten etc.

den ḍalang als voor zijn toehoorders slechts beteekenis hebben door 't verband waarin zij voorkomen [1]); maar herhaaldelijk hoort men hier toch ook zeer nieuwerwetsche uitdrukkingen en toespelingen.

De Pĕnantang (van *tantang* = uitdagen) is de uitdaging vóór 't gevecht, meestal tusschen een prins en een buta. Zelfs hier bezigen de ḍalangs een aantal geijkte scheldwoorden en beleedigingen, die hun eveneens bij overlevering bekend zijn; maar daartusschen hoort men meestal ook meer alledaagsche uitdrukkingen, en zelfs Hollandsche platheden zijn hier niet zeldzaam.

Van de Pasumbar d. i. de snoevende, uittartende taal, die de overwinnaar zijn tegenstanders toeschreeuwt na een gewonnen gevecht (meestal: tweegevecht), geldt hetzelfde als van de *pĕnantang*.

De Prĕnesan of *Ujar prenesan* is de verliefde taal in de erotische scènes. Een aantal van die liefdesbetuigingen zijn alles behalve nieuw of oorspronkelijk, en den ḍalang ook zeker door traditie bekend geworden [2]); maar dat hij hier vooral veel fantaiseert spreekt vanzelf.

---

1) Een kenmerkend voorbeeld is de zoo dikwijls gebezigde begroetingsformule tusschen een vorst en een hem bezoekenden aanzienlijken prins: de vorst zegt: »*Anak N. N.! kasĕnggan panakrama, sarawuhipun ing ajĕnge pun bapa*". De prins antwoordt: »*Inggih paman aji! ḍatĕng anuwun; panakramanipun paman aji, sadereng-sasampunipnn katampen asta kakalih, dahat kalingga-murda, kacangcang ing rema, kapĕtĕk ing pranaja, tumanĕma kulung ing manah rad-daging kayuwanan, dadosa cahya morcahya.*" Zie b. v. »Drie Teksten" etc. II p. 5.

2) In oude tijden behoorde vaardigheid in 't improviseeren van kunstige minnedichten op Java, evenals nu nog elders (bij de Bataks etc.), tot de eischen, die een meisje aan haar aanbidder stelde.

prius frequentat. v. Kŭnes

De wortel <u>cal</u>, <u>cul</u>, <u>col</u> etc.

<u>cul</u> = los (niet vastgemaakt) <u>mĕñcul</u>. snaakschk, grappenmaker
<u>ngucul</u> = losgaan, loskomen, ontsnappen.
<u>cucul</u> zich uitkleeden || <u>pacul</u> werktuig om den grond weg te werpen of los te maken
<u>cocol</u>, iets aan 't einde v. e. stok ~~[illegible]~~ hangende dragen (zoodat het dus <u>wipt</u>).
<u>cacal</u> = <u>plĕsat</u> door gespannen veerkracht snel wegvliegen
<u>Kroñcal</u> spartelen om los te komen || <u>bucal</u> wegwerpen, van zich afwerpen,
<u>pañcal</u> (<u>mañcal</u>): op iets met den voet of de voeten duwend zich opgeven, en met een vaart of sprong afduwen; zich afduwen, iets met de pooten, door die erop te zetten en weg te vliegen, omverduwen; [b. v. e. Kip, die zóó overeindstaande porseleinen schotels omverstoot]
met den voet of poot schoppen tegen.
met een vaartuig van wal zetten of steken (door met den voet tegen den kant zich af te stooten.
<u>pamañcal</u> het van wal steken, het afvaren.
<u>yatrapamañcal</u> het geld dat een vrouw moet geven tot ontbinding van haar huwelijk.
Kantjil <u>III</u>, 36 si Kañcil sigra andupak sikilipun, karo sru <u>pamañcalipun</u>
zich lostrappen
zich met zijn poot afduwen.

De Bañolan [1]) is de klucht, de potsenmakerij, die bij geen wayangvertooning, in geen tooneelstuk ontbreekt. In tegenstelling met de overige gedeelten van de vertooning vinden we hier over 't geheel weinig oude uitdrukkingen en geijkte termen: hier is de ḍalang meer oorspronkelijk, hier improviseert hij en laat zijn figuren zeggen wat hem aan boertige grofheden en platte aardigheden, waarin soms een zekere ruwe humor niet valt te miskennen, voor den geest komt. 't Is begrijpelijk dat, vooral waar hij vertooningen houdt voor de *wong cilik* (de kleine luiden), de ḍalang zijn bañolan sterk kruidt met zulke aardigheden en toespelingen, waarvoor hij weet dat zijn publiek gevoel heeft.

't Is opmerkenswaardig dat in die bañolan's steeds zoo goed als uitsluitend de zoogenaamde *panakawan's* [2]) — namelijk Sĕmar met Petruk en Nalagareng in de *lakon kulon*, Sĕmar met Bagong in de *lakon wetan* [3]) — optre-

---

1) *Bañol* bet. »snaaksch, grappig"; ook *bañcol* komt voor in ongeveer dezelfde beteekenis. De wortel cal, col, cul drukt uit het begrip: »(als met een veer) losspringen, veeren, snel, met een wip losgaan, wippen", (cf. *cul*, *ucul*, *cocol*, *kroñcal*, *cacal* etc.). *Bañol* is dus eigenlijk: »uit den band springen". cf. ook nog *pocolan* = kwajongensachtig.

2) *Panakawan* schijnt een verbastering te zijn van *parakawan*. *Kawan*, nu nog slechts over in *sĕkawan*, moet oorspr. beteekend hebben: »troep, schare, kudde". Vandaar: »'t gevolg (v. e. vorst)", en ook: »makkers, verwanten". Cf. Mal. *kawan* (makker, partijgenoot, volgeling; kudde, vlucht, troep). Bat. *kawan* (kudde) en Day. *kawan* (schare, kudde, menigte; geslacht, de verwanten). De *panakawan's* zijn dus eigenlijk de volgelingen (hetzij vrienden, hetzij bloedverwanten) van een aanzienlijk heer, evenals *parañai* de vriendinnen of vrouwelijke bloedverwanten zijn van een prinses.

3) Men maakt onderscheid tusschen de *lakon wetan* en de *lakon kulon;* de eerste zijn die welke door de ḍalangs in 't gebied van den Pangeran Adipati (de *kadipaten*), de laatste die welke door de ḍalangs in 't gebied

den, dat wil zeggen figuren, wier namen en wier voorkomen [1]) aanduiden dat ze van oorsprong zuiver-Javaansch, *niet* Indisch zijn; bovendien zijn hun namen *zeer oud* Javaansch.

Ook verdient het de aandacht dat reeds in de oorkonden van *bañol* gesproken wordt als van een afzonderlijk spel; voorbeelden daarvan kwamen reeds voor in de op pag. 14 en 15 gegeven citaten („*djuru banjol*," „*haringgit abanjol*," „*hanâbañwal atapukanâringgit*").

Ook in lateren tijd schijnt de klucht een afzonderlijke plaats in de tooneelspelen te hebben ingenomen, zooals blijkt uit een plaats in de door Dr. BRANDES uitgegeven Pararaton (dit geschrift dateert waarschijnlijk uit de 15de

---

van den Susuhunan (de *kasĕpuhan*) vertoond worden. 't Verschil schijnt slechts gelegen in de kameraden van Sĕmar: hier Petruk en Nalagareng, ginds Bagong. In de Bramartani 1878, n° 33 leest men 't volgende over den oorsprong van deze onderscheiding: Ten tijde dat Mataram veroverd werd, nam een ḍalang van den kraton, *Kyai Añjang-Mas* geheeten, de wijk naar Kĕḍu, maar zijne vrouw werd door de vijanden gevankelijk weggevoerd naar Kĕḍiri; dáár doceerde zij de ḍalangs van het Oosterland (*tanah wetan*) in de kunst van 't opvoeren van tooneelstukken (*lakon wayang*), waarbij zij de »*lakon Bagong*" opvoerde. Nadat ze aldus eenigen tijd hier en daar wayangvertooningen had gegeven, vestigde zij zich te Pranaraga. Kyai Añjang-Mas echter volgde den Susuhunan Prabu-Mangkurat naar Tĕgal; hier trok hij rond in 't Westerland (*tanah kulon*) en gaf wayangvertooningen (*ambarang wayang*), waarbij hij de »*lakon Petruk*" opvoerde. (Zie ook S. W. p. 111—112).

Wat de eigenlijke reden is van deze onderscheiding is mij niet duidelijk: zeker is echter dat men onder de tegenwoordige pakĕm-verzamelingen nu eens een serie stukken vindt waarin Sĕmar met Bagong, dan weer eene waarin Sĕmar met Petruk en Nalagareng optreden. 't Is mogelijk dat we hier moeten denken aan een oostelijke en een westelijke traditie, die in 't algemeen in de overleveringen aangaande historische feiten op Java bestaat; b. v. omtrent de stichting van Majapahit. (Zie Dr. BRANDES in T. B. G. XXXII p. 378 en 379, en Pararaton p. 91 sqq.).

1) Zie de beschrijving van Sĕmar etc. in S. W. p. 173 sqq.

eeuw), waar we lezen van Çri Hayam wuruk raden Tetep: „*Jujulukira yen anapuk sira ḍalang Tritaraju, lamun amadoni sira Pagĕr antimun, lamun awayang-bañol sira Gagak katawang* [1]).”

’t Is dus duidelijk dat in ouden tijd het *abañol* op zichzelf stond, een apart soort spel uitmaakte, waarbij de speler of vertooner wellicht heette: *juru bañol.* Uit het citaat uit de Pararaton mag misschien opgemaakt worden dat dit kluchtspel althans nog in den Majapahitschen tijd ook op ’t schimmentooneel met poppen werd vertoond; dit is echter niet zeker, aangezien in de 15de eeuw *wayang* wel niet meer alleen schim of tooneelpop, maar ook reeds tooneelvertooning in ’t algemeen kan beteekend hebben.

Neemt men nu in aanmerking dat Sĕmar en zijne zonen of jongere kameraden in elk tooneelstuk optreden, dat hunne namen zeer oud Javaansch en daardoor juist vooralsnog onverklaarbaar zijn, dat de wayangpoppen die Sĕmar c. s. voorstellen een geheel ander type hebben dan die welke Indische personen voorstellen (zie S. W. p. 173 sqq.), en dat vooral Sĕmar optreedt in een positie, die nu nòg veel meer is dan die van een eenvoudigen nar of bediende (hij beschermt altijd zijn meester, die steeds tot ’t geliefde

1) Pararaton: in de Verh. Bat. Gen. XLIX p. 27, zie vertaling p. 118. De plaats is niet duidelijk. Dr. Brandes geeft te kennen niet zeker te zijn van de vertaling. *Amadoni* zal echter m. i. »zich als vrouw voordoen, een vrouwenrol vervullen” moeten beteekenen. *Pagĕr antimun* moet dan de naam zijn van een gemaskerde in vrouwenkleeding. *Anapuk* kan volgens prof. Kern bet.: »zijn beurt vervullen”, v. d. »een rol vervullen”, aangezien *tapok* in ’t Bikol bet. »beurt”. In ieder geval blijkt uit deze merkwaardige plaats, hoeveel in de geschiedenis van ’t Javaansche tooneel ons nog duister is.

en vereerde geslacht der Pâṇḍawa's, hunne voorouders of hunne nakomelingen behoort; hij geeft steeds verstandigen raad, waarbij hij herhaaldelijk toont meer te weten van de plannen der goden en menschen dan zijn meester, die hem dan ook steeds raadpleegt in moeilijke omstandigheden; hij kan zelfs naar den hemel opstijgen enz. [1]) dan is de onderstelling geoorloofd dat we in de *bañolan* met de daarin speciaal optredende personen een fragmentarisch overblijfsel moeten zien van het tot overoude tijden opklimmende primitieve schimmenspel, en Sĕmar de naam is van een der echt-Javaansche voorouders, wier schimmen reeds in het oude religieuse schimmenspel werden vertoond, m. a. w.: dat Sĕmar een geliefde figuur is uit de oude, echt-Javaansche (of Mal.-Polyn.) mythologie. 't Is bekend dat „kluchten" juist van zeer primitieve — ook religieuse — spelen een bestanddeel plegen uit te maken [2]).

---

1) Zie o. a. wat prof. POENSEN zegt over Sĕmar in T. B. G. XXIX p. 124—125.

2) Volgens de Manik Maya (uitg. DE HOLLANDER in Verh. B. G. XXIV zang I, strophe 7) is Sĕmar de naam van een incarnatie op aarde van Sang hyang Maya, den zoon van Sang hyang Tunggal. Iets dergelijks wordt vermeld in het overzicht van de — ook *pĕpakĕm* genoemde — *sĕrat kaṇḍa* van RAFFLES (History of Java, I, p. 418). Zie ook de noten van Dr. COHEN STUART in zijn overzicht van de Jaya Lĕngkara in Bijdr. Kon. Inst. Inst. I p. 48, noot 2 en II p. 153 en 182. — Dit alles wijst op het Javaansch-mythologisch karakter van Sĕmar, die later — toen de Indische mythen bekend waren geworden en de helden daarvan de echt-Javaansche helden in de liefde en de herinnering van 't volk grootendeels hadden verdrongen — onder een meer »deftigen" Indischen naam een plaats kreeg in de latere mythologische verhalen, maar in de zoo bij uitstek populaire tooneelspelen bleef voortleven, zij het dan nu ook als eenvoudig dienaar van de Indische Pâṇḍawa's en als hoofdpersoon van de oude kluchten. Dat meer dergelijke figuren uit de oude Javaansche mythen

bv. Lakon Mayangkara (39 lakons, cod. 2133) p. 364: Sĕmar achter-volgt Bĕṭara Brama tot in den suralaya, waaruit Guru en Nĕrada hem eindelijk verjagen.

[Zie ook de „Bandung" (cod. 1868 v. d. Hss. der Leidsche Univ. Bibl.) waar (p. 202 sqq.), waar 't volgende verhaald wordt: F
Dipayana en Dupara hebben de goden in opschudding gebracht en de goede orde in de Kahyangan verstoord door hun driest, wanordelijk gedrag. Sanghyang Pramesṭi-Guru vraagt Nĕrada om raad, uit met deze lastige rustverstoorders aan te vangen, en dan volgt:
„Nĕrada lon matur, lamun suwawi paduka, Dipayana Dupara tinurun sami, dumatĕng marcapada | pinisah gen sampune suwargi, inggih tiyang kakalih punika, dadyaha jalma kaliye, ical ~~kadewatan~~ kadewanipun; Kamajaya wisis ngapusi, dateng pun Dipayana, sagĕde tumurun, dumatĕng ing marcapada, among-monga titah paduka kang nami, inggih Manumanasa | puni-ka baḍe nurunkĕn wiji, karatone wontĕn tanah Jawa, prayoga sampun mangsane, Manumanasa nĕnggih; dene inggih Dupara malih, pun Wisnu ngapusana, tinurunkĕn iku, ing atas-angin ing sabrang, amulanga bramana kang samya manrih, sam-pun nagari arja."
Sanghyang Pramesṭi Guru hecht zijn goedkeuring aan Nĕrada's voor-stel. Het gevolg is dat weldra, door tusschenkomst van Wisnu, Dupara is afgedaald naar de marcapada, en wel naar de sabrang ing ngatas angin, om daar „amuruka bramana kang samya manrih, kluwiyan ing manungsa."
Daarna gaat Nĕrada naar Cakra-Kĕmbang, en beveelt den daar voor. den god Kamajaya om door list Dipayana naar

: javatedaen afdaën. Vadelijk begeeft zich Kamajaya naar de woning van Dipayana. En dan volgt:

Aris ing wuwusira [n.l. Kamajaya tot Dipayana] „mulane Kakang ingsun mariki, timbalane hyang jagad-rëmbugan, lawan sira sa-enake, yen sëmbada ing rëmbug, bëcik apa wong tanpa Kardi, bëcik wong darbe Karya; pinjang caturipun, lamun parëng sira Kakang, tumu-runa mring marcapada ngëmongi, marang Manumanasa iku bakal tinurunkën aglis, marang marcapada mangka dadya, wijining ratu turune, para monga sadarum;" Dipayana tan-duk nädri: „Lah iya gëlëm ingwang, nanging Kang sun-jaluk, yen ana Karëpe ing kang, sun ngëmongi arëp ora si Sramesti, iya anu-rutana lamun ora si Guru nuruti, pasti sun-unggahi suralaya ngorak-arik Kaswargane." Kamajaya sumaguh: „Nanging Kakang salina warni, ywa nganggya rupa lawas, tingalipun baru, pa-tute rupaka ala, Kang ngrësëpi wulucumbu ngiring-ngiring." Sang Dipayana mojar: „Sakarëpmu ingsun anuruti; Lah gawenya sira rupa ala, ing mëngko sun-lëbonane." Gya Kamajaya sampun,

mi[illegible] hangt Sëmar [illegible] „.
de[illegible]
[illegible]" (Bali [illegible]).
[illegible] Nalasetra [illegible]
[illegible] Volgens Brandes is sëmar = sumur = de wereldput.

nandak Këndil-dalung pinusti, dadya pukiran jalma. Dipayana sampun, anglëbëti Këndil-pujan, rupa jalma wus manggon marang piranti, sarta nalon anguçap: „Aranana Sëmar ingsun iki." Kamajaya alon saurira: „Ya Kakang junurung ingong, nging swaranira iku, asalina swaraning dasik, ywa nganggo swara lurah, gëndëm nora patut." Gya salin swaraning Sëmar. Kamajaya gumuyu denira angling: „Kakang wus Kabënëran." Sëmar sugal sëmbrana ngling nalik: „Kamajaya aku wenehana, iya rowang roro bae, andha-tatur ingsun, aguguyon pada ngëmongi." Kamajaya gya nandak Kreweng soled uwus, pinusti dadya manungsa, Kreweng Kërën Nalagareng ing Kang nami, soled boled Dawala iya Petruk Cantong-Bolong Sëbit. Kamajaya alon ujarira: „Eh ta Kaka Sëmar Kiye, manuta ing reh iku, wong Këkalih tinampen-ana." Anulya Kamajaya, tumindak adulur, marang ing-

Keeren we na deze uitweiding terug tot des ḍalangs voordracht. Behalve de bovengenoemde gedeelten kent men nog de Kocap ing pagĕḍongan. Wanneer namelijk de ḍalang

---

een plaats gekregen hebben in de latere wayangverhalen, schijnt vooral ook te blijken uit de Balineesche wayang. Door de welwillendheid van Dr. DU RIEU was ik onlangs in de gelegenheid eene collectie Balineesche wayangpoppen uit 't legaat VAN DER TUUK (gelegateerd aan de Leidsche Univ. Bibl.) nauwkeurig in oogenschouw te nemen, en daaronder vond ik een elftal poppen die in vorm en voorkomen (ook wat de sterk geprononceerde phallistische kenteekenen betrof) geleken op Sĕmar c. s. van de Jav. wayang, en wier namen ook niet Indisch, maar Balineesch of althans Mal.-Polyn. waren. Ik noem hier slechts: *Bungut-swah*, *Mrĕdah*, *Sengut*, *Gĕḍe Bahag*, *Twalen*, *Togog* (ook in 't Jav. bekend), *Bḷṭa Abang Ḳisin setra* (wat doet denken aan 't Jav. *Nalasetra*, een der bijnamen van *Nalagareng*), *Pĕngakan-ñoman* en *Babadudan* of *Babangudan*. Vooraf zullen de Balin. wayangverhalen beter bekend en ook de Jav. *sĕrat-kanda's* meer onderzocht moeten zijn, eer 't mogelijk zal wezen 't oorspronkelijk karakter dezer belangwekkende typen na te sporen. Hun namen schijnen alle zeer oud evenals de naam Sĕmar, omtrent welks beteekenis ik geen gissing durf wagen. — Dat in 't algemeen in de Hind.-Jav. literatuur ook echt-Jav. mythen verwerkt werden is bekend; zie prof. KERN: een oud-Jav. Cosmogonie, (B. K. I. V, II p. 576), Dr. BRANDES, (Tijdschr. Bat. Gen. XXXII p. 375) en beneden p. 142 noot.

Dr. SERRURIER (S. W. p. 91—93) meent dat Sĕmar van Indischen oorsprong en een soort imitatie van den Indischen *widûshaka* zou zijn. Op volkomen dezelfde gronden als die, welke Dr. S. voor deze gissing aanvoert, zou men Sĕmar voor een imitatie van den Hollandschen hansworst kunnen houden, doch ieder die den Indischen *widûshaka* uit de Indische drama's zelf kent, weet hoe weinig overeenkomst er tusschen dezen en den Javaanschen Sĕmar inderdaad bestaat. Bovendien, Dr. S. gaat ook hier uit van de hypothese, op p. 97 van zijn werk uiteengezet, nl. dat de overleveringen aangaande de voorgeschiedenis der Pâṇḍawa's in gedramatiseerden vorm »met invlechting van de groteske figuren van Sĕmar en zijne zonen" rechtstreeks uit Noordelijk-Indië op Java zouden zijn geïmporteerd! Deze hypothese is zóózeer in strijd met algemeen erkende en afdoende-bewezen feiten, dat een ernstige bestrijding overbodig schijnt. Om maar iets te noemen, Dr. S. heeft volstrekt geen rekening gehouden met 't feit, dat zelfs nu nog op Bali oud-Jav. vertalingen bestaan van een groot

Ook dat de naam Sĕmar zuiver Jav., zij het dan ook (of juist nog bovendien) door den hoogen ouderdom onverklaarbaar Javaansch, is, pleit tegen Dr. S.'s bewering. ~~Wie zou er aan denken, in 't Hollandsch Jan Klaassen voor een van buiten~~ geïmporteerde figuur te houden?

het noodig acht 't een en ander mee te deelen omtrent lotgevallen of daden van zijne personen zonder dat hij daarbij de poppen vertoont, dan heet dit *kocap ing pagĕḍongan*, wat men misschien kan vertalen met: wat achter 't scherm (zonder dat de poppen *op* 't scherm zichtbaar zijn) gezegd wordt. De Javaansche verklaring luidt: *Ĕndi carita lĕlakon ing wayang oranana wujude, iku di-arani kocap ing pagĕḍongan* [1]).

Al deze gedeelten van een tooneelstuk, die bij elke vertooning, onverschillig wat het onderwerp is, worden voorgedragen door den ḍalang in meer of minder volledigen vorm naarmate hij meer of minder goed ontwikkeld en opgeleid is, werden sinds eeuwen bij mondelinge traditie van geslacht op geslacht, van den eenen ḍalang op den anderen, overgeleverd: telkens leert de *cantrik* (leerling-ḍalang) dit alles meer of minder volkomen van zijn leermeester-ḍalang, tegelijk met een aantal technische termen en vaste gebruiken en praktijken, die bij de vertooning en ook bij 't dirigeeren van de gamĕlan (de ḍalang is, zooals men weet, tevens orkestdirecteur) geregeld te pas komen. Een enkel voorbeeld nog van die technische ter-

---

gedeelte van het Mahâbhârata (ik bedoel in 't bijzonder 't Âdiparwa en 't Wirâṭaparwa), waarin juist die voorgeschiedenis der Pâṇḍawa's voorkomt, terwijl afwijkingen van de Indische overlevering — althans meermalen — hun oorsprong vinden in latere verkeerde opvattingen van die oud-Jav. vertaling, zooals prof. KERN reeds voor lang (in Een Ind. Sage etc. 1876) aantoonde!

1) Bra-Martani 1878, n° 24. Waarom dit juist *ing pagĕḍongan* heet is mij niet recht duidelijk.

Kayanganira, Manumanasa; wus tata samya linggih." Mulane ingong prapta | ingutus marang sang Pramesti, Manumanasa mĕntara, marang ing marcapadane, anurunĕna besuk, Kang ngratoni ing tanah Jawi, pan tan lyan darahira; lawan sira sinung, pamonhong arane Sĕmar, turunĕna mring anak-putunireki, roro anake milya." | Manumandasa matur nglampahi, ing karsane hyang Jagad-pratingkahi; anulya tinurunake, marang marcapada wus, Cipta-rĕngga pucak ing ardi, aradin tur awiyar, keh tanĕman tukul, miwah kang toya sumbĕran, asri tinon kalangĕnane ing ardi. Kamajaya wus musna. | Ingkang kantun amuja sĕmedi.

die niet in werkelijkheid aanwezig is.

(Lange excerpten uit de Bandung p. 208 e.v.)

Semar
[illegible]
(dus kr[illegible] Naga Swasena en Nagagenasena
aan de [illegible] (Sumatra)
[illegible] Jatengka
[illegible] Wagagini [illegible]
[illegible]

gagal ontsnappen, ontglippen, afvallen

sampak verspreid

men: de ḍalang onderscheidt verschillende soorten van gevechten [1]), o. a. de *prang gagalan*, 't gevecht waarbij geen dooden. vallen; de *prang kĕmbang*, 't tweegevecht waarbij een van beiden sneuvelt; en de *prang sampak*, 't algemeen verward gevecht aan 't einde van bijna elk tooneelstuk, waarna de lakon òf dadelijk uit is, òf nog een *patĕmon*, d. i. een algemeene samenkomst der voornaamste in 't stuk opgetreden personen, een waardig slot vormt [2]). Nog een aantal meer dergelijke technische termen heeft de candidaat voor 't ḍalangschap zich eigen te maken, indien hij althans de kunst grondig wil leeren.

In de door PANGERAN ARYA KUSUMA-DILAGA vervaardigde Ugĕr pĕḍalangan worden een aantal vereischten gesteld aan en voorschriften gegeven voor de tegenwoordige hofḍalangs. In de Javaansche Courant BRA-MARTANI (jaarg. 1878, n°. 32 en 33) vinden we deze vermeld. Ze zijn verdeeld in: 1°. zaken die de ḍalang moet doen of kennen, en 2°. zaken, waarvan hij zich heeft te onthouden. 't Schijnt mij niet van belang ontbloot deze hier in vertaling weer te geven, temeer, daar de Bra-Martani — althans de oudere jaargangen daarvan — weinig bekend en hier te lande moeilijk te bekomen is [3]). Bij de voorschriften sub 1 is

1) Zie Bra-Martani 1878, n° 24.

2) Dit heet ook wel: *kalumpukan bubar.*

3) Ten bewijze daarvan strekke, dat ik, niettegenstaande alle aangewende moeite, er niet in slaagde een volledig exemplaar van den jaargang 1878 machtig te worden. In het exemplaar van de Univ. Bibl. ontbreken verscheiden nummers; prof. VREEDE had de goedheid mij eenige losse nummers, in zijn bezit, ter leen te geven, doch ook de combinatie van deze beide vormde geen volledig geheel. Daardoor heb ik slechts ge-

steeds eerst vermeld de technische benaming, waaronder de in 't volgende omschreven vereischte voor den ḍalang bekend is; bij die sub 2 ontbreken deze technische termen.

I. Wat de ḍalang moet doen of kennen:

1. *Antawacana:* De ḍalang moet goed onderscheid kunnen maken tusschen de stemmen der verschillende ten tooneele gevoerde figuren: ze moeten alle verschillend zijn.

2. *Rĕnggĕp:* De ḍalang moet zorgen dat noch de handeling noch de dialoog vervelend of langdradig worde.

3. *Ĕngĕs:* De ḍalang moet medegevoel kunnen wekken voor zijne tooneelfiguren, en hij moet een gevoel van wellustige bekoring opwekken [bij zijne toehoorders], als hij verloofden of jonggehuwden sprekend doet optreden.

4. *Tutuk* (eigenlijk *tutug*): De ḍalang mag de in 't stuk voorkomende samenspraken en pagĕḍongan's niet bekorten.

5. *Bañol:* De ḍalang moet grappig kunnen zijn, zoodat hij de menschen aan 't lachen brengt.

6. *Sabĕt:* De ḍalang moet de klemlatten (*gapit*, dat zijn de gespleten bamboezen of houten stokjes, waaraan de poppen vastgehouden worden) correct en netjes beetpakken; hij moet goed kunnen onderscheiden tusschen de bewegingen der verschillende wayangpoppen, ook zelfs als ze vechten.

7. *Kawiradya:* De ḍalang moet een lofrede kunnen

---

deelten van deze ongetwijfeld belangrijke bron kunnen bestudeeren, zonder dat ik in de gelegenheid was mij een overzicht van 't geheel te verwerven. Dit ter verontschuldiging dat ik niet vaker van deze echt-Javaansche bron gebruik maakte.

houden op den Kraton (hofzetel), die voorkomt in 't begin van het stuk (letterl.: die dient tot opzet van het stuk), en op den veiligen en rustigen toestand van elk land afzonderlijk, en hij moet nauwkeurig den luister van het vorstelijk paleis beschrijven.

8. *Parama-kawi:* De ḍalang moet kennis hebben van de kawi-woorden van het *Dasanama*, die gebruikt worden ter verklaring van de bijnamen der vorsten en ridders, die hij sprekend laat optreden in het begin (den opzet) van het stuk.

9. *Amardi-basa:* De ḍalang moet bekend zijn met de hoftaal, en hij moet verschil kunnen maken tusschen de spreekwijze van elk der optredende tooneelfiguren; zooals bijv. de manier van spreken van de goden, van de panḍita's, van de vorsten, van de legeraanvoerders, van de ondergeschikten etc., en ook van de manier van spreken der *buta's* tot hunne hoofden; zelfs tot in hun stemmen moet hij verschil maken.

10. *Parama-sastra*: De ḍalang moet kennis hebben van de geschriften (*layang*), ten einde deze te kunnen aanwenden tot het opzetten (voor den opzet) van een tooneelstuk, en opdat hij wete welke layang's hij moet gebruiken voor de *suluk's* en *grĕgĕt-saut's.*

11. *Awicarita:* De ḍalang moet grondig bekend zijn met al de verhalen die voorkomen in 't stuk dat hij vertoont, en hij moet nauwkeurig weten welken persoon elk der poppen en wat elk der *ricikan's* voorstelt, die gereed liggen om gebruikt te worden bij de vertooning.

12. *Amardawa-lagu*: De ḍalang moet ervaren en geoefend

zijn in de versmaten en zangwijzen, die bij de vertooning te pas komen.

II. Wat den ḍalang verboden is.

1. De ḍalang mag geen verandering brengen in 't geraamte ('t beloop) of den opzet van een tooneelstuk, zooals dat nu eenmaal definitief is vastgesteld in de handboeken, die gebruikt worden in den *Kraton* of in de *Kadipaten-anom*.

2. Hij mag geen voorliefde hebben voor of afkeer hebben van de een of andere tooneelfiguur of 't een of ander tooneelstuk.

3. Tijdens de voorstelling mag hij zich niet buiten het scherm vertoonen, en ook niet eigendunkelijk praten (d. i. hij mag niet buiten zijn rol spreken).

4. Hij mag niemand „onder handen nemen" noch op iemand toespelingen maken, zoodat het 't misnoegen van den een of ander der toeschouwers zou kunnen opwekken.

5. Hij mag geen onkiesche grappen maken of teere punten aanroeren, zoodat het storend (hinderlijk) zou kunnen zijn als de menschen het hoorden.

6. Onder de vertooning mag hij niet.... [1]); hij moet zorgen dat het vertoonde stuk juist afgepast is van duur (juist den bepaalden tijd inneemt), te beginnen om half-acht 's avonds, aan één stuk door tot zes uur 's morgens: dàn moet de vertooning afgeloopen zijn. Onverschillig of het stuk lang of kort is, de duur der vertooning moet

1) Hier ontbreekt juist 't woord waar het op aan komt.

steeds dezelfde (reglementaire) zijn: de ḍalang heeft te zorgen dat er niets te kort kome noch ook iets overblijve.

Wèl hebben we hier te doen met eerst in den laatsten tijd van hoogerhand aan de hofḍalangs gegeven voorschriften, maar 't is duidelijk dat de bedoeling die hierbij voorzat, was: het vastleggen van bepaalde gebruiken, die nu eenmaal bij de beste ḍalangs in zwang waren, zoodat we verzekerd kunnen zijn dat deze gewoonten grootendeels zich geleidelijk in den loop der tijden ontwikkeld hebben; daaronder zijn er zelfs die dagteekenen van zeer vroege tijden, toen 't religieuse karakter van de vertooning nog op den voorgrond stond, zooals o. a. 't spelen bij nacht, en 't verbod voor den ḍalang om zich tijdens de voorstelling niet buiten de *kĕlir* te mogen vertoonen.

't Zou niet moeilijk zijn nog een aantal van ouder tot ouder overgeleverde vaste technische eigenaardigheden, gebruikelijk bij de opvoering der tooneelstukken en ook merkbaar in het samenstel van die stukken zelf, hier aan te wijzen; doch 't hier genoemde schijnt mij ruimschoots voldoende voor mijn doel [1]): ik meen namelijk genoeg te hebben aangevoerd om de hier volgende conclusie te mogen maken.

't Dramatisch kleed, waarin de verhalen — van welken aard die ook zijn — voor hun opvoering op 't Javaansche

---

1) Ieder, die een of meerdere der door den Heer TE MECHELEN en prof. VREEDE uitgegeven bij uitstek uitvoerige *pakĕms* gelezen heeft (in Verh. Bat. Gen., deel XLIII en XLIV) kan 't reeds vermelde met nieuwe voorbeelden aanvullen.

theater worden gestoken, en ook die geheele opvoering zelf, vertoont een gansch eigenaardigen snit; de inrichting der tooneelstukken zoowel als de wijze van opvoering kenmerkt zich door vele eigenaardigheden, die we bij geen der volken, met wie de Javanen in nauwere aanraking zijn geweest, aantreffen. De daarbij gebruikelijke technische termen zijn grootendeels (en juist de belangrijkste als *lakon*, *janturan*, *suluk*, *ada-ada*, *bañolan*) zuiver-Javaansch; voor zoover ze uit 't Sanskṛt overgenomen woorden zijn, dan toch gebruikt in een beteekenis die ze eerst op Java kunnen gekregen hebben [1]), terwijl onder de laatste — en dit is in dezen van 't meeste gewicht — geen enkel woord voorkomt dat in 't Sanskṛt als technische tooneelterm bekend is. Ieder die een Indisch tooneelstuk gelezen heeft weet dat de geheele opzet en inkleeding daarvan ten eenenmale verschilt van die der Javaansche lakon's; trouwens, indien de Hindu-kolonisten den Javanen hadden geleerd een tooneelstuk samen te stellen of zelfs later maar (directen) invloed daarop hadden uitgeoefend, dan zouden niet alleen zeer *waarschijnlijk* enkele technische termen daarvan 't bewijs leveren, maar ook — en dit *zeker* — de Javanen zouden tegelijk daarmee bekend zijn geworden met een der in Voor-Indië populaire tooneelstukken, en daarvan is op Java geen spoor te ontdekken.

Van de overige volken, met wie de Javanen in contact zijn geweest, zouden hier nog slechts de bewoners van

1) Bv. *rĕnggan*, in de bet. van »versiering, opluistering, ophemeling", afgeleid van 't Sanskṛt *raṅga*, dat niet anders dan »kleur" en »tooneel" beteekent (zie p. 103).

Achter-Indië in aanmerking kunnen komen; 't vroeger (p. 32 sqq.) opgemerkte naar aanleiding van het in 't Siameesch voorkomende woord *„lakhon"* en de daar bekende Pañji-verhalen heeft ons echter geleerd dat hier van invloed van Java uit op Achter-Indië, en niet omgekeerd, sprake is; mocht dus eventueel in wijze van opvoering of inrichting der tooneelstukken van Siam of Kamboja meer dan tot nu toe bekende gelijkenis met 't Javaansche theater worden aangetroffen, dan weten we in welke richting een onderzoek zal moeten worden ondernomen [1]).

Het boven verhandelde leidt dus tot de overtuiging, dat ook in de dramatische inkleeding en de wijze van opvoeren hunner tooneelstukken de Javanen hun eigen weg zijn gegaan, zelfstandig, zonder daarbij rechtstreeks [2]) invloed van vreemden, welke ook, ondervonden te hebben; m. a. w. hun tooneelstukken zijn, evenals hun tooneel, technisch zuiver Javaansch. Dat een groot, zelfs het meest populaire, deel van de voor 't tooneel bewerkte verhalen is ontleend aan Indische gedichten, kan hierbij evenmin in aanmerking worden gebracht, als 't op Java dramatiseeren van Moslimsche verhalen als bewijs zou mogen gelden voor invloed van een of ander Moslimsch

1) Noch wat prof. BASTIAN of Dr. MÜLLER, noch wat MOURA in hun boven (p. 28 en 33) geciteerde werken meedeelen aangaande daar bekende tooneelstukken, geeft eenig recht om verband tusschen Siameesche en Javaansche tooneelstukken te vermoeden, behalve in zooverre als de daar bekende Pañji-verhalen uit Java geïmporteerd zijn (zie p. 33 sqq.).

2) Indirect wel, in zooverre als hun geheele latere beschaving onder Indischen invloed heeft gestaan; deze restrictie maakten wij boven ook voor het tooneel (zie p. 26, noot 2).

volk (Arabieren of Perzen) op 't Javaansche theater. Trouwens, voorbeelden van 't dramatisch-bewerken van aan andere volken ontleende verhalen op een inheemsch tooneel vinden we dagelijks ook in Europa.

Nog verdient vermelding een merkwaardige wijze van classificeering, die tegenwoordig op de tooneelstukken schijnt te worden toegepast. Behalve dat men spreekt van *lakon ing wayang purwa*, *lakon ing wayang gĕḍog* etc. (zie p. 100), onderscheidt men de lakons in 't algemeen ook nog in twee hoofdsoorten, n. l. *lakon jĕjĕr*, *-lajĕr*, of-*lugu* en *lakon carangan* [1]).

Ten einde zoo dicht mogelijk te blijven bij de beteekenis van deze — ook alweer zuiver-Javaansche — benamingen [2]), zou men de volgende definitie's kunnen geven: Een lakon jĕjĕr, lajĕr of lugu is zulk een tooneelstuk, waarvan 't onderwerp (verhaal) rechtstreeks ontleend is aan de offi-

1) Zie M. W. p. 83 en Oetoyo p. 376.

2) *Jĕjĕr* en *lajĕr* bevatten den wortel jĕr, jar etc. die uitdrukt: »in een rechte lijn zich uitstrekken of -voortgaan" (Prof. Vreede Wortelw. p. 8); *jĕjĕr* = de rechte stam, waarvan iets uitgaat, vd. ook: basis, opzet (v. e. verhaal); *lajĕr* bet.: »het rechtloopende grondstuk, de hoofdstut v. e. dam". ('t Formatief *la* had oorspr. dezelfde grammaticale functie als *ka* en *ta*, nl. partic. pass. vormend; bv. *larang*, *laku*, *lungguh*, *lugu*); *lugu* bevat den wortel gu, meestal guh, gih, gah etc. die uitdrukt: »vast, stevig, hecht" vd. fig.: »zeker, waar", (b.v. *tĕguh*, *sungguh*, *inggih*, *lungguh* en ook *ĕnggon*). *Carangan* bevat den wortel cang, cong etc. die uitdrukt: »schuin, scheef uitsteken" (cf. p. 22 naar aanleiding van *bleñcong*), v. d. *carang* »kleine uitstekende takjes van een boom, waar de bladen aan groeien"; *carangan* = »vertakking, dunne uitwas buiten den hoofdstam". *Jĕjĕr* en *carangan* zijn dus hier als technische benamingen aan hetzelfde beeld — en dat wel een zeer juist — ontleend (de rechte stam en zijn schuin-uitstekende takken).

cieel-erkende, hetzij schriftelijke of mondelinge, traditie. Een lakon carangan daarentegen is zulk een tooneelstuk, waarvan 't onderwerp (verhaal of geraamte) door fantaisie is afgeleid van die vaststaande, officieele traditie, als 't ware een zijtak van den ouden, rechten-stam [1]).

RADEN OETOYO zegt zeer eigenaardig: „Onder de eerste, (n. l. de *lakon lajĕr*) verstaat men die lakons, welke ware gebeurtenissen behandelen, zooals de Råmå, Bråtå-joedå, Mintårågå enz., en onder de laatste die, welke een vrucht zijn van lateren vindingsgeest en dus merkbaar verdicht zijn, als de Sirkandi manah, Simbar-intĕn enz."

Dezelfde Javaansche edelman merkt ook nog op dat 't aantal echte lakons (d. i. *l. jĕjĕr*) zich wel steeds zal uitbreiden, doordat men heel oude lakons *carangan*, waarvan men den oorsprong niet meer kan gissen, daartoe zal rekenen. Zeker zal 't proces van aanzwelling der officieel erkende traditie langen tijd, eeuwen lang, zich hebben voortgezet, en daarmee ook 't aantal als *jĕjĕr* erkende lakons steeds zijn toegenomen; doch sinds de officieele traditie voor goed schriftelijk is vastgesteld en daarmede hare verdere aanzwelling is onmogelijk gemaakt [2]), kunnen ook moeilijk meer lakons *carangan* tot l. *jĕjĕr* verheven worden.

De Heer TE MECHELEN [3]) maakt ook nog melding van den term: *lakon sĕmpalan* [4]), dat zijn: fragmenten uit

1) Een uitvoeriger uiteenzetting van 't verschil tusschen beide soorten en de eischen aan een *lakon carangan* gesteld, vindt men M. W. p. 83.
2) Zie Dr. BRANDES, Pararaton p. 178.
3) o. c. p. 83.
4) *Sĕmpal* bet.: »afgekapt, afgebroken, afgescheurd".

grootere tooneelstukken, tot een afzonder
werkt en geschikt om in één avond of
toond te worden. Deze naam wordt zelde

Er ontstaan nog steeds nieuwe lakons
te Solo, zooals we vernamen uit 't schrij
ADIPATI ARYA MANGKU-NĔGARA IV, zie p
pelijk en zal voortgaan, zoolang nog ni
officieel-erkende traditie dramatisch b
daarna zal men nog vele lakon's *carang*
De hofdalangs, die ervaren zijn in
niek, zooals we die boven beschreve
bekend gemaakt te worden met de h
raamte van 't verhaal, om binnen k
dramatisch te kunnen bewerken of
bekende technische voorschriften [1].

Zóó gaat het tegenwoordig. Vroeg
kennis van de tooneelstukken die h
hebben deels aan mondelinge over
zijne persoonlijke kennis van de *oud*
ons over op 't gebied der tooneellit

1) Zie M. W. p. 82 en 92.



Zie thans 7. Ka:
speciaal (hoof

Tijdschr. Bat. XVI p. 450 vv.
K. F. Holle: Vluchtig bericht omtrent eenige lontar-HSS., afkomstig uit de Soenda-landen, door Raden Saleh geschonken aan t Bat. Gen. v. K. en W.

In een daarvan leest men:
p. 456: „ Wilt gij iets weten van de verhalen (tjarita) n.l. Djajasena, Sedamana, Pae Djajakarna, Ramajana, Adiparwa, Korawa-sarma, Bima sorga, Rangga-lawe, Boma, Soemana, Kala-poerbaka, Djarini, Tantri?, vraag het dan wayangspeler (mèmèn)."

Ngamen of amen i. 't Soendaa. en Batav. Mal bet.: „rondgaan (ronggeng met gamelan) in de hoop hier of daar ontboden te worden om te spelen." Zoo ook bv. ngamen nini Tjoewong".

Ook in de „Hikâyat Hang Tuwah" (zie Niemann Bloemlezing II p. 74) vindt men vermeld dat op een der muren van de Kota Bijaya-Nagaram afbeeldingen waren geschilderd of gesculpeerd van tafereelen uit de „ceritera Sri Râma", uit de „hĕlakon Pandawa Jaya" en ook voorstellingen van dieren „jang didalam rimba bĕlantara".

Cornets de Groot (Tijdschr. Ned. Indië 1852 II p. 275 vv.) noemt als wayang-purwa-literatuur:
Watu-Gunung, Arjuna-wijaya, Bima suci, Bomantaka, Pâṇḍawa-jaya, Parikṣit

Zie de Badoeische Lakons in Jacobs en Meyer: de Badoei's

er op wijzen, dat onder de in de 72ste samenspraak van Winter [1]) opgenoemde Kawi-werken een aantal geschriften voorkomen, waarvan namen zoowel als de (met enkele woorden geschetste) inhoud overeenstemmen met namen en inhoud van thans nog zeer bekende tooneelstukken. Als sprekende voorbeelden kunnen gelden: „*Dewabrata*," „*Pandu-papa*," „*Gorangsa*" (= *Gorawangsa*), „*Bale Gala-gala*," „*Kuñjara-Krĕsna*," „*Gaṭotkaca-saya*," „*Parta-yagnya*" etc. In verband hiermee verdienen ook genoemd te worden de titels van eenige Maleische Hikayats, waarvan J. LEYDE gewag maakt in een verhandeling: „On the languages an literature of the Indo-Chinese Nations" [2]), n. l. behalve d bekende *Hikayat Pandawa jaya* en de *H. Pandawa-lim* noemt hij ook de „*H. Pindawa-berjudai*, i. e. the gaming the Pandus" en de „*H. Pindawa pinjam bali* (*l. balei*) i the Pandus borrowing a palace." Zooals men weet, b alle hier genoemde namen van oude geschriften vinden nu nog terug als namen van bekende lakons, terwij inhoud van alle ons uit de lakons bekend is; boven moeten de meeste dezer oude verhalen in laatste inst aan de parwa's van 't Mahâbhârata ontleend zijn, en geen reden te bedenken waarom men die ook op J

1) Jav. Samenspraken I, p. 184—185 en 186—188.

2) In Asiatic Researches X (1811) p. 178. J. LEYDEN schijnt t dat de Maleiers deze verhalen aan de »popular abridgements ferent parts of the Mahabhár ... ntleend, zooals hij die had in Mahráta, Tamul e ... Dr. VAN DER TUU oud-Javaansche herkomst ... a Jaya en de H. lima aantoonde, kunnen ... de hier genoem dezelfde herkomst verond

verschil-
schreven
t is ge-
rwa's op
later den
itwerkte,
literatuur
dat stijl
zijn dra-

atuur kan
, nl. 1°. de
, soms ook
an tooneel-
dboeken
eenigszins
reven zijn [1]).
len, getrok-
en opvoeren;
[die meestal
nog duidelijk
even, konden
tot hand- of

in Jav.-gewaad"
an den eigenlijken
verhouding van de
ndaar dat de voor-
gegeven, in enkele
en omtrent dit on-

leerboeken voor latere ḍalangs. Maar ze doen tegenwoordig nog slechts dienst bij feestelijke gelegenheden, als b.v. het *tingkĕb*-feest ('t feest bij zwangerschap van 7 maanden) en het *pupak-pusĕr*-feest (bij 't afsnijden van den navelstreng): dan worden namelijk meermalen zulke wayangverhalen gereciteerd, blijkbaar ter vervanging van een wayangvertooning, die oudtijds volgens oude adat bij dergelijke gewichtige gebeurtenissen placht gegeven te worden (met welk doel, zie p. 44); vandaar hun tegenwoordige naam: *sĕrat waosan* of *sĕrat wawacan* [1]). Deze wayangverhalen, tegenwoordig nog voor een groot deel, en in vroeger eeuwen zeker altijd in dichtmaat opgesteld, heetten vroeger zeker *sĕrat kaṇḍa ringgit* (of *wayang*) [*purwa, gĕḍog* etc.], wat tevens duidelijk heenwijst naar hun oorsprong [2]). Een aantal dergelijke wayangverhalen in poëzie zijn in Indië bij VAN DORP (Sĕma-

1) Zie M. W. p. 81 en Notul. Bat. Gen. XVI (1878) p. 26.

2) Zie vooral Dr. COHEN STUART: »Nog eenige bronnen voor de Taal-, Land- en Volkenkunde onzer Ind. Bezitt. te Londen" in Bijdr. Kon. Inst. Nieuwe Volgr. VI; p. 152 n° 41: »*sĕrat kandha ringgit poerwa*, Jav. wayangspelen in prosa", en p. 155 n° 47: »*kanda purwa*: een Jav. verhaal in dichtmaat, beginnende met de geschiedenis van Basoedewa van Madura en Gorawangsa van Giling-wĕsi". (Van dit laatste is 't niet zeker of 't een wayangverhaal is). Cf. ook Dr. BRANDES, Pararaton p. 180 noot, waar hij vermeldt dat een oude babad uit 't begin dezer eeuw begint met: »*ndan purwanikang carita, kaṇḍanipun ringgit paruwa nĕnggih.* (Over *paruwa* spraken we reeds p. 80.) In welk opzicht de kaṇḍa's in 't algemeen ook wel *pĕpakĕm* (in den zin van: handboek) genoemd konden worden [en genoemd *zijn*; — zie RAFFLES I p. 418, waar vermeld staat: »This composition (nl. het »kaṇḍa" genoemde gedicht) is frequently called Pepakĕm", zie ook p. 439] — dit toonde Dr. BR. aan (Pararaton p. 180—181). — Merkwaardig is ook de titel van het in 1870 bij VAN DORP te Sĕmarang uitgegeven wayangverhaal in poëzie: »*Gonda werdaja, sĕrat koṇḍa ringgit tijang lampahan* (?)."

~~Bij~~ Het *dingkĕb*-*feest* wordt ook wel besloten door een wayang-vertooning, waarbij in de dorpen onder den kleinen man meestal de *lakon Brajoet*, onder de meer aanzienlijken de geboortegeschiedenis van den een of anderen held, nl. "Lairipoen Gatutkaca" en dgl. worden opgevoerd —. Brajoet is de naam v. e. mythisch echtpaar, voorgesteld door de figuren v/e man + afvallen en een vrouw, elk een groot aantal kinderen dragend. Zie Mayer, "de Javaan als mensch" etc., p. 124.

Bij 't *Bĕrĕsih-Desa* (= Mĕrti-desa) feest worden wel opgevoerd de lakons *Tanĕm-tuwuh* en *Pakukuwan*.

De lakon Tanĕm toewoeh ook wel opgevoerd bij het ngĕdoenakă lĕmah. De lakon Tanĕm toewoeh handelt over: Dewi Sri amĕŭĕarake widji, wat o.a. ook in de Manik Maya wordt verteld.

rang) en PORTIER (Solo) uitgegeven, terwijl ze ook in de catalogi der meest bekende Jav.-HSS.-verzamelingen herhaaldelijk worden genoemd [1]). Van de Bale-Galagala waarvan, zooals we boven opmerkten, door WINTER een Kawi-redactie werd vermeld (die zeker ook aan een tooneelstuk ontleend was, zie p. 126), bestaat ook een nieuw-Javaansche bewerking van 1772 Çaka, welk gedicht — volgens eigen verklaring van den schrijver — zijn stof ontleent aan een tooneelstuk, dat van oude tijden dagteekent en door overlevering van geslacht op geslacht bij de ḍalangs is voortgeplant. Prof. KERN sprak uitvoerig over dit laatste gedicht en vergeleek het met de door ZHG. uitgegeven *pakĕm ḍalang* van het stuk van dien naam [2]). Wayangverhalen in proza zijn minder in aantal en zeker minder populair; intusschen het wayangverhaal „Pañji Kudawanengpati", door prof.

1) Zie b. v. prof. VREEDE, Catalogus der Jav. en Mad. Hss. v. d. Leidsche Univ. Bibl. p. 226—252, waarbij Z. H. G. zooveel mogelijk den hoofdinhoud dezer verhalen vergelijkt met het beloop van de correspondeerende uit *pakĕm*-verzamelingen bekende tooneelstukken; verder: Eerste vervolg Catal. der Bibl. en Catal. der Mal., Jav. en Kawi Hss., N. Bat. Gen. (1872), ald. Jav. Hss. n° 30 (*Lampahan Gatotkatja sakit*, wayangverhaal in dichtmaat) en vooral 't uittreksel uit een brief van den Heer TE MECHELEN aan Dr. VAN DER TUUK, waarin de meest belangrijke lakon-verzamelingen in 't bezit v. h. Bat. Gen. worden beschreven (Notul. Bat. Gen. XVI p. 25—27), en, behalve de reeds vermelde »*Lampahan Gatoetkotjo sakit*, lakon-*djĕdjĕr* uit de wajang poerwo", de volgende wayangverhalen in dichtmaat genoemd worden: »*Pandjie Dhewo Koesoemo*, lakon-*tjarangan* uit de wajang gĕdok; *Dhamar-Woelan*, lakon *djĕdjĕr* uit de wajang karoetjil; *Anggodho mbalik*, lakon *tjarangan* uit de wajang poerwo en *Karno mandhoeng*".

2) Zie »Een Ind. Sage" p. 5 sqq. en cf. prof. VREEDE Catalog. p. 226. Ook in de Bra-Martani 1878 n° 48 sqq. komt een wayangverhaal in poëzie voor, getiteld »*Krĕsna sĕkar*", dat begint met 't door »*mamuja*" ontstaan van *Astina*, en daarna verhaalt van de regeering van *Krĕsna-Dipayana* etc.

ROORDA uitgegeven, is aan ieder beoefenaar van 't Javaansch bekend [1]).

2°. Gaan we thans over tot de tweede, zeker belangrijkste afdeeling der Jav. tooneelliteratuur, nl. de eigenlijke handboeken van den ḍalang, de pakĕm's (eigenlijk *sĕrat pakĕm lakon ing wayang*). 't Woord *pakĕm* is afgeleid van den wortel kĕm, waarin 't begrip ligt van: „door een greep gesloten, samengevouwen, samengevat" [2]); *pakĕm* is dus: „[korte] samenvatting, kort begrip, résumé". *Sĕrat pakĕm* is derhalve: „boek waarin een kort begrip van iets wordt gegeven, d. i. handboek", welke beteekenis, bij ellipsis van *sĕrat*, ook *pakĕm* alleen kreeg; zoodat dus *pakĕm lakon ing wayang purwa* beteekent: „kort begrip (of handboek, bevattende een kort begrip) van tooneelstukken behoorende tot de wayang purwa."

Men dient zich duidelijk rekenschap te geven van 't principieele verschil tusschen de wayang*verhalen* en deze pakĕm's: terwijl we in de eerste meer- of min vrije bewerkingen *in verhaaltrant* — hetzij dan in dichtmaat of in proza — van den inhoud (het onderwerp) van een of ander tooneelstuk (lakon) leerden kennen, zien we in de *pakĕm's* korte, dikwijls zeer korte résumé's van den gang (het beloop) der

1) De Heer TE MECHELEN (M. W. p. 81) rangschikt dat »wayang*verhaal*" onder de pakĕm's, naar 't schijnt wegens den proza-vorm. 't Vertoont echter m. i. in geen enkel opzicht de karakteristieke kenmerken van een pakĕm, en wordt dan ook door den schrijver »*cariosipun Pañji-Kuda-wanengpati*", — niet *lampahan* of *pakĕm lampahan* — genoemd, zooals de beide voorafgaande stukken (*lampahan kramane Palasara* en *lampahan Paṇḍu*), die in alles den stereotypen pakĕm-vorm vertoonen, slechts wat uitvoeriger zijn dan de meest gewone pakĕms.

2) Zie prof. VREEDE, Wortelwoorden p. 12 en 13.

handeling van een tooneelstuk, opgesteld in een karakteristiek proza, vol technische termen en korte aanwijzingen, die slechts van belang zijn voor en dikwijls ook slechts begrepen worden door den ḍalang, en afgedeeld in een aantal tafereelen, waardoor de pakĕm een bepaald dramatischen vorm krijgt. Dienden de wayangverhalen in beginsel om de op 't tooneel opgevoerde [tooneel]stukken ook in verhaalvorm bekend te maken, zoodat in bepaalde gevallen het reciteeren van zulk een verhaal een wayangvoorstelling kon vervangen, de *pakĕm's* dienen in beginsel *uitsluitend* voor den ḍalang, als handleiding bij de opvoering van het tooneelstuk: de geoefende ḍalang, doorkneed in de kennis van het technisch samenstel en de verschillende gedeelten, waaruit een tooneelstuk moet bestaan (*janturan*, *suluk* etc. zie p. 103 sqq.), behoeft slechts een korte schets van 't beloop van 't stuk, een uiterst beknopt résumé van de gesprekken, die daarin moeten gehouden worden, en een korte aanwijzing omtrent de opeenvolging der verschillende tafereelen („bedrijven" zouden wij zeggen) [1]) en de daarin optredende personen — en hij is in staat het stuk volkomen volgens de eischen der „*Ugĕr pĕḍalangan*" op te voeren [2]). De pakĕm's nu geven den ḍalang in uiterst beknopten vorm juist zóóveel als hoog-noodig is voor hem om een willekeurig stuk te kunnen opvoeren.

1) Aan 't begin van elk dier tafereelen staat b. v.: vóór het eerste geregeld: »*jĕjĕr nĕgari* . . . . ", vóór (elk der) andere: »*ngadĕg* of *adĕgé* . . ." (= komt op . . . of: het tooneel verbeeldt . . . .). Aan 't eind staat onveranderlijk: »*tañcĕb* of *katañcĕb kayon*" d. i. het scherm (de *gunungan*) wordt in [den pisangstam] gestoken [ten bewijze dat het stuk uit is].

2) Zie M. W. p. 81 en 82.

't Is nog niet gebleken wanneer men begonnen is dergelijke dramatische schetsen van tooneelstukken te maken. 't Schijnt intusschen dat in den ouden tijd (ik bedoel: in den zoogenaamden „Hindu-tijd") deze dramatische prozaliteratuur nog niet bestond; op Bali althans, waar zooals men weet ook de *wayang parwa* (of *prawa*) wordt opgevoerd, kent men zulke pakĕm's niet. Dr. VAN DER TUUK zegt [1]: „The Balinese ḍalang or performer of a puppet-show, takes his subject from the poems direct and not, as the Javanese does, from a *pakĕm* or prose summary." Naar alle waarschijnlijkheid zullen ze eerst opgesteld zijn na de herleving der letteren (begin 18de eeuw) toen, daar de Moslimsche geloofsijver en de langdurige oorlogen de belangstelling in en de kennis van de oude verhalen en de oude literatuur sterk had doen verminderen, de behoefte aan zulke schetsen zich dringend moet hebben doen gevoelen: immers de vroeger zoo rijke bron der mondelinge overlevering was toen voor een groot deel uitgedroogd, en de oude gedichten werden niet of onvolledig meer verstaan. 't Was dus zaak, dat die ḍalang's, die nog 't meest van de mondelinge overlevering kenden, zoo spoedig mogelijk vastlegden wat zij wisten. De gedateerde pakĕm-verzamelingen, die mij bekend zijn, zijn alle pas *na* 1800 na Chr. opgesteld, maar dit bewijst niet veel, daar oudere *serat's pakĕm* kunnen zijn verloren gegaan of althans niet hun weg naar de Europeeshe bibliotheken gevonden hebben.

---

1) In de reeds meermalen geciteerde Notes on Kawi-Language and Liter. (Journal of the Royal Asiat. Soc. XIII Jan. 1881 p. 49).

't Aantal van die dramatische schetsen is in den loop dezer eeuw verbazend toegenomen, zóózeer dat ze tegenwoordig de wayang*verhalen* in aantal verre overtreffen; bovendien zijn ze in lateren tijd veel uitvoeriger geworden: sommige nieuwere pakĕm's kunnen inderdaad gelden als een volledige copie van alles wat de ḍalang bij 't opvoeren van een lakon reciteert, vermeerderd met uitvoerige technische aanwijzingen.

Men onderscheidt dan ook de pakĕm's naar gelang van hun meer of minder beknopten vorm in verschillende soorten, en wel: [1])

1°. De pakĕm balungan. Deze geeft, zooals de naam [2]) al aanduidt, slechts het geraamte van het stuk: het is de meest beknopte en zeker ook oudste vorm van pakĕm. Zulke pakĕm's zijn die, welke ten getale van 158 gevonden worden in codex 1979 van de mss. orient. der Leidsche Bibliotheek [3]), en waarvan prof. Vreede een specimen gaf op p. 250 van den Catalogus. Stijl en redactie van deze balungan's is zóó kort en zóó uitsluitend berekend op de technische kennis van den ḍalang, dat een niet-ḍalang moeilijk met zijn fantaisie van dit geraamte een lichaam van vleesch en bloed kan maken. 't Voorbeeld, in de Bra-Martani (zie noot 1) van zulk een *p. balungan* gegeven (n. l. de *„pakĕm balunganipun lampahan Kangsa angabĕn sawung"*) is wel iets uitvoeriger dan die van het

1) Zie Bra-Martani 1878, n° 25 en M. W. p. 81.

2) *Balungan* bet.: »beenderenstel, gebeente, geraamte". De woordelijke vertaling van *pakĕm balungan* luidt dus: »Kort begrip in geraamte-vorm".

3) Zie prof. VREEDE, Catalogus p. 258—261.

bovengenoemde Leidsche HS., maar toch — zooals de schrijver zegt — *„naming pĕrlu urut ingkang paḍa jinĕjĕr, tuwin añcĕr-añcĕr gunĕm ing wayang ingkang pĕrlu"*, en slechts een bekwaam ḍalang van beroep is in staat aan de hand van zulk een beknopt, onduidelijk résumé een volledige opvoering te geven; immers zulk een *p. balungan* is: *„sasat namung caṭĕtan jañji cumanṭel kemawon"* (om zoo te zeggen slechts met losse steken aan elkaar genaaid, juist even voldoende om te kunnen blijven hechten (vastzitten).

2°. Uitvoeriger is de pakĕm gañcaran, d. i. „résumé bevattende 't beloop, de schets [van een tooneelsuk]? [1])." De meeste ons bekende pakĕm's behooren tot deze categorie. Als specimina hiervan kan men beschouwen de door den Heer TE MECHELEN uitgegeven „23 Schetsen" onder den titel: *„sĕrat pakĕm gañcaripun lampahan ringgit wayang purwa* [2])." Het specimen dat de Bra-Martani geeft [3]), (n. l. de *„pakĕm gañcaranipun lampahan Kangsa abĕn-abĕn*)" beslaat ongeveer 8 kolommen, de *balungan* van diezelfde

---

1) *Gañcaran* gevormd van den wortel *car*, *cer*, *cur* die 't begrip uitdrukt van: »in een lange. dnnne lijn zich uitstrekken"; bv. *tĕlacar* (zich lang en ver uitstrekken); *talĕcĕr* (staken v. bamboe); *pancĕr* (in rechte lijn, v. d. linie van afstamming); *lañcar* (rank en slank); *mañcur* (met een straal uitloopen) etc.; *gañcaran* is dus: »in den vorm van (gelijkend op) een lijn of draad", (cf. de draad van een verhaal). Woordel. is dus *pakĕm gañcaran:* »résumé in draad-vorm", d. i. »schets".

2) Verh. Bat. Gen. deel XL. Ook de 39 schetsen van purwastukken, die vormen cod. 2133 van de Leidsche Bibl. zijn in *gañcaran*-vorm, evenals waarschijnlijk ook wel de codices XIV—XX van 't Nederl. Bijbelgenootschap (Catal. Engelmann, Tijdschr. v. Nederl. Indië 1870, p. 161 sqq.).

3) Jaarg. 1878, n° 28—32.

lakon slechts $2^1/_2$ kolom. Maar toch zijn ook deze pakĕm's niet meer dan résumé, en slechts iemand, die ervaren is in de dramatische techniek, die, zooals het in de Bra-Martani heet, *„ĕmpun wĕruh patrap ing wong mayang,"* kan zulk een schets met vrucht gebruiken voor een opvoering. Intusschen, voor ons Europeanen zijn deze *gañcaran's* van groot belang: ze zijn niet zóó beknopt meer, of men kan ze na eenige oefening volkomen begrijpen; op de waarde van deze schetsen voor onze kennis van de taal etc. werd door prof. KERN, prof. POENSEN en den Heer TE MECHELEN bij herhaling gewezen [1]).

't Schijnt dat deze pakĕm's langzamerhand meer en meer uitvoerig zijn geworden; de door prof. ROORDA uitgegeven pakĕm's van de lakon's Palasara en Paṇḍu bevatten niet alleen een uitvoeriger schets van 't beloop van 't stuk, maar de gesprekken zijn hier veel meer uitgewerkt dan in de oudere gañcaran's gewoonte was en bovendien vinden we hier *janturan's*, *suluk's*, *bañolan's* etc., die in de oudere pakĕm's *balungan* en *gañcaran* om de vroeger opgegeven reden niet voorkomen. Maar 't volledigst in dit opzicht zijn de door den Heer TE MECHELEN en prof. VREEDE

---

1) Meermalen vindt men in deze pakĕm's ouderwetsche uitdrukkingen en zelfs lang-verouderde grammatische vormen, die er op wijzen dat de opsteller, zelf een ḍalang, hier woordelijk opschreef wat zeker door mondelinge overlevering tot hem was gekomen. De Heer TE MECHELEN (o. c. p. 84) merkt nog op dat er in die pakĕm's ook vaak woorden en zinswendingen voorkomen, die onwillekeurig aan 't Jav. metrum doen denken. Deze eigenaardigheden wijzen eveneens op een lang-voortgezette mondelinge overlevering: zonder twijfel werd in ouden tijd 't geheele stuk zingende voorgedragen, waarvan nu de *janturan's* etc. nog overblijfsels zijn.

uitgegeven „Teksten van tooneelstukken uit de wayang purwa [1]);" hoewel ook deze *„gañcaripun lampahan ringgit purwa"* genoemd worden, zijn ze feitelijk veel meer dan dat: het zijn zoo goed als volledige copieën van tooneelstukken zooals die thans worden opgevoerd door de hofḍalangs te Soerakarta: alles wat een ḍalang in den loop der opvoering zijn poppen laat spreken en wat hij zelf zegt, reciteert of zingt, vinden we hier vermeld. Bovendien lezen we hier zeer nauwkeurige aanwijzingen voor de muziek, voor de plaatsing van de *gunungan* of *kayon*, voor 't gebruik van de *kĕprak*, 't aanwenden van de *prampogan*, 't slaan op de *koṭak*, de wijze van opkomen en afgaan der tooneelfiguren etc. etc. [2]) Kortom: met zulk een pakĕm gewapend, zou zelfs een niet-ḍalang een lakon kunnen opvoeren. Tot nu toe zijn nog slechts zes zulke uitgebreide pakĕm's uitgegeven [3]). 't Schijnt echter dat er in den laatsten tijd te Soerakarta meer dergelijke teksten worden samengesteld. Intusschen, voor de kennis van de oudere literatuur blijven de *pakĕm's gañcaran* van de meeste waarde. Opmerkelijk is dat deze zgnd. »uitvoerige pakĕm's" (die, zooals uit 't boven gezegde blijkt, feitelijk geen pakĕm's meer zijn) alle lakon's *carangan* behelzen: ze zijn zonder twijfel eerst in den jongsten tijd vervaardigd.

1) Verh. Bat. Gen., deel XLIII en XLIV.

2) Bijzonderheden daaromtrent geeft de Heer TE MECHELEN, o. c. p. 94 sqq.

3) Zie hierover de voorrede van prof. KERN voor het 43ste deel der Verhandel. Prof. POENSEN gaf belangrijke aanteekeningen op de eerste twee door den Heer TE MECHELEN uitgegeven teksten, in Tijdschr. Bat. Gen. deel XXIX p. 101—190 en deel XXXI p. 387—476.

F Tegenwoordig worden de oude lakon's jëjër hoe langer hoe minder opgevoerd. Men vindt ze te weinig „rame", en heeft bij de opvoering van deze te weinig gelegenheid om nieuwe tooneelen, verschillende dansen etc. in te lasschen. Vandaar dat thans bij grootere wayang-vertooningen in den Kraton etc. bijna altijd lakon's carangan worden opgevoerd. Alleen als bv. bij een gedenkdag de vorst (vooral de Sultan te Jogjā) geheel intiem een lakon laat opvoeren, dan wordt daarvoor wel eens een toepasselijke lakon jëjër gekozen. Men bemerkt hieruit, dat 't tooneel ook bij de Javanen thans hoe langer hoe meer zijn oorspronkelijk religieus karakter gaat verliezen, en meer en meer zuiver wereldsch wordt.

't Is bekend dat verreweg 't grootste gedeelte der Javaansche tooneelliteratuur stukken behelst, die behooren tot de *wayang purwa:* tegenover 't overweldigend-groote aantal 'pakĕm's van lakon's behoorende tot de wayang purwa, kennen we tot nu toe slechts enkele pakĕm's van lakon's der *wayang gĕḍog* en één *pakĕm lakon ing wayang kĕrucil* [1]). Ook — uit lakons getrokken — wayangverhalen, tot andere wayangsoorten dan de purwa behoorende, kent men slechts zeer enkele [2]).

't Blijkt dus dat er meer behoefte bestaat aan pakĕms van tot de w. purwa behoorende lakons dan aan die der overige, en dit is ook zeer verklaarbaar, want: 1°. worden *purwa*-tooneelstukken veel vaker opgevoerd dan de andere; immers de geheele *wayang purwa*, zoowel de tooneeltoestel

---

1) Zie Dr. Brandes: »Het Damar-Wulan-verhaal in lakon-vorm" (T. B. G. XXXVIII). De daar besproken *pĕpakĕm ḍalang* (hier opgevat in den zin van: handboek voor den ḍ.) bevat 7 pakĕm's v. d. *w. purwa*, 7. v. d. *w. gĕḍog* en één p. v. d. *wayang karucil.* Van de laatste, door den schrijver »geheel éénig in haar soort" genoemd, wordt een inhoudsopgave gegeven, waarna de tekst volgt. De vorm van deze pakĕm is volkomen gelijk aan die van de bekende pakĕm's gañcaran v. d. w. purwa ; slechts valt op te merken dat bij 't opkomen van nieuwe personen in plaats van 't gewone *adĕge*... of *ngadĕg*... staat: *wĕdalipun*... De oorzaak van dit verschil zal wel moeten gezocht worden in den tooneeltoestel van de *wayang kĕrucil*, waarbij immers geen kĕlir gebruikt wordt en dus 't opkomen der poppen een anderen indruk maakt.

2) Behalve de door den Heer te Mechelen genoemde (zie p. 129 noot 1) zijn er mij geene bekend. Misschien is cod. 2029 van de Leidsche Univ. Bibl. er een (zie Catal. Vreede p. 166, waar als titel wordt opgegeven: »*Ini boekoe gĕdog*"...). In 't verslag van Cornets de Groot (Tijdschr. v. Nederl. Indië 14e jaarg., 1852, 2e deel p. 275) worden wel de namen van een elftal wayang-gĕḍog-lakons genoemd, maar er wordt niet verwezen naar literatuur.

als de stukken, draagt in 't oog van den Javaan nog steeds een gansch bijzonder karakter, en 2°. kan men voor de opvoering van lakons die *Pañji-*, *Damar Wulan-* of *Moslimsche* verhalen behelzen steeds nog raadplegen de nieuw-Javaansche gedichten, waaraan die lakons ontleend zijn [1]), iets wat voor de meeste der *wayang purwa* stukken niet mogelijk is, aangezien de [oud-Jav.] werken, die, in epischen stijl, dezelfde verhalen bevatten als deze tooneelstukken tegenwoordig òf niet meer over zijn, òf ten minste niet meer verstaan worden: de verhalen van deze lakons zijn gedurende eeuwen bijna uitsluitend door mondelinge traditie overgeleverd, tot ze eindelijk door latere ḍalangs in dramatischen vorm werden opgeschreven. En juist dit geeft aan die pakĕm's van *purwa*-lakons zulk een bijzondere waarde. Deze lakons willen we daarom — wat hun inhoud betreft — uitvoeriger bespreken.

---

1) Zie prof. KERN, Een Ind. Sage etc., p. 3.

IV. DE VERHALEN VAN DE TOONEELSTUKKEN BEHOORENDE TOT DE WAYANG PURWA.

Volgens tegenwoordig algemeen-heerschende *Javaansche* beschouwing beschrijven de verhalen van de *wayang purwa* eenvoudig het oudste tijdperk der Javaansche geschiedenis, de zgn. *jaman purwa* (de vóórtijd), of — *kuna* (de oude tijd), „*kala jaman tanah jawi tĕksih kadewan*" [1]). Dat deze meening ook zelfs onder de aanzienlijke geleerden van de Vorstenlanden heerscht, blijkt uit 't boven (p. 97), naar aanleiding van de *wayang madya*, geciteerde schrijven van PANGERAN ADIPATI ARYA MANGKU-NĔGARA, waarin zelfs 't purwa-tijdperk nauwkeurig werd afgebakend en beschreven als loopende van 't jaar 1 (de komst van Prabu Isaka (d. i. Aji Saka) tot 785 (den dood van Maharaja Yudayana te Ngastina. Ook Winter's zegsman leert: [2]) „*mĕnawi ringgit purwa akaliyan ringgit tiyang*, [3]) *ingkang kadamĕl lampahan inggih purwa, wiwit kala Manik-Maya sa-urutipun ngantos dumugi Brata-yuda.*"

---

1) P. W. p. 235.
2) Samenspr. I, p. 157.
3) Met de *wayang wong* worden zooals we weten dezelfde stukken opgevoerd als met de *w. purwa* (zie p. 96).

Dit kan geen bevreemding wekken als we bedenken wat 't eigenlijk is, dat de Javanen tegenwoordig als hun oude geschiedenis beschouwen. Zooals men weet wordt Java's geschiedenis beschreven in de zgn. *babad's*. Dr. BRANDES nu heeft aangetoond [1]) dat hetgeen deze ons verhalen van Java's oudere geschiedenis „maakwerk" is, dat die over de oudere geschiedenis van Java handelende babads feitelijk een mixtum compositum van verhalen, mythen en sagen bevatten, waarvan een groot gedeelte oorspronkelijk noch met Java noch met Java's geschiedenis iets te maken had; m. a. w. die babads bevatten een mengsel van brokken uit de meest verschillende literatuur-producten, die, in den loop der eeuwen steeds met nieuwe toevoegsels vermeerderd en langzamerhand gerangschikt in een gefingeerde chronologische volgorde, ten slotte beschouwd werden als geschiedverhalen, kronieken van Java's geschiedenis, hoewel ze naar hun oorspronkelijk karakter eerder handboeken voor de Javaansche letterkunde zijn te noemen [3]). In die zoogenaamde geschiedboeken nu treft men o. a. aan: verhalen, die moeten gerekend worden te behooren tot de oude (heidensche) Javaansche of liever Maleisch-Polynesische mythologie, en een groot aantal verhalen, ontleend aan

---

1) Zie wat Dr. BRANDES hieromtrent meedeelt *in* zijn verhandeling: »Iets over een ouderen Dipanĕgara in verband met een prototype der voorspellingen van Jayabaya in Tijdschr. Bat. Gen. XXXII, speciaal p. 375—379 en 413—426, en vooral in zijn »Pararaton" p. 176—183.

2) Zie Tijdschr. Bat. Gen. XXXII, p. 375—379 en 413—426, en vooral »Pararaton" p. 176—183.

3) Dr. BRANDES geeft in de genoemde bladzijden van zijn Pararaton een uitvoerige uiteenzetting van dit proces in zijn historisch verloop.

de Indische (Hindusche) sagen en mythen, vooral die, welke wij kennen uit 't Indische Mahâbhârata; ja zelfs worden onder de oudere heerschers over Java, — van wie de latere historische heeten af te stammen — Indische goden als Guru (= Çiwa) en Brama (= Brahma) en bekende wijzen en helden uit 't Mahâbh. (Palasara, Abiasa, Paṇḍu, Arjuna etc.) genoemd, zoodat men blijkbaar deze is gaan beschouwen als eigen voorouders: trouwens, men wijst nu nog de plaatsen op Java aan, waar ze — volgens 't volksgeloof — leefden en hunne heldendaden verrichtten.

Bedenken we nu, dat de verhalen van de wayang purwa in hoofdzaak dezelfde elementen bevatten als deze oude kronieken (nl. diezelfde oude Javaansche èn Indische sagen en mythen, vooral uit 't Mahâbhârata), dan kan het ons niet meer verwonderen te vernemen dat volgens Javaansche beschouwing de lakons van deze wayang tafereelen uit hun eigen oude geschiedenis voorstellen. En hiermede is genoeg gezegd aangaande het karakter dezer wayang-purwa-verhalen, *van Javaansch standpunt.*

Thans willen wij ze uit ons vrijer en ruimer Europeesch standpunt in oogenschouw nemen.

Zooals we reeds opmerkten vinden we in de verhalen, die 't onderwerp uitmaken van de lakons der wayang purwa, twee hoofdbestanddeelen nl. 1°. oude Javaansche of echt-Maleisch-Polynesische mythen, en 2°. Indische sagen en mythen, die ons bekend zijn uit de oude Sanskṛt-literatuur, vooral 't Mahâbhârata.

Over de eerste is vooralsnog weinig te zeggen; dat er

echter op Java, vóórdat Hindu-invloed zich deed gevoelen, een min- of meer uitgewerkte, waarschijnlijk algemeen-Maleisch-Polynesische mythologie heeft bestaan, dat staat onloochenbaar vast: reeds nu is het gelukt in de bekende Javaansche literatuur sporen daarvan aan te wijzen [1]), doch eerst een toekomstige vergelijkende studie van de Maleisch-Polyn. folklore zal op dit punt meer licht verspreiden.

Anders is het gesteld met de Indische sagen voozoover we deze terugvinden in de Sanskṛt-literatuur. We weten nagenoeg volkomen-nauwkeurig in welken vorm de oude Javanen deze Indische sagen en mythen ontvingen: die vorm kan slechts zeer weinig verschild hebben van dien, waarin wij ze uit 't Indische Mahâbhârata kennen: de thans bekend geworden gedeelten van de oud-Jav. vertaling van dit epos bewijzen het [2]). Maar, welke Indische mythe we

1) In stelling XVIII achter zijn proefschrift: »Bijdrage tot de vergelijkende klankleer der Westersche afdeeling v. d. Mal.-Polyn. taalfamilie" noemt Dr. Brandes o. a. 't verhaal van *kyaï Agĕng ing Tarub* en *dewi Nawang-Wulan* (zie Babad Tanah Jawi p. 40). In T. B. G. XXXII, p. 375 spreekt Dr. B. als zijn vermoeden uit dat ook de episode van *Watu-Gunung* en die van *Kaṇḍiawan* tot de oude Mal.-Polyn. mythologie behooren. Ook cosmogonische mythen hebben de Javanen reeds vroeg gekend (zie prof. Kern, Een oud-Jav. Cosmogonie, Bijdr. Kon. Inst. V, II p. 574). Dat ook bepaalde dierfabels het gemeenschappelijk eigendom zijn van een aantal Mal.-Polyn. volken, blijkt uit de wijd-verspreide bekendheid der zgn. »*dwerghertverhalen*", die men nu reeds heeft aangetroffen bij Javanen, Maleiers, Atjehers, Bataks, Philippijners, Dayaks, de Tjams en Kambojaërs, Sangireezen, Galelareezen en — nu onlangs — bij de Lampongers (v. Ophuysen in B. K. I., VI, II p. 109). Nog andere dierfabels zijn wijd en zijd over den archipel verbreid, bv. de fabel van den aap en de schildpad. Ook de *kalang*-legende is bij meerdere M.-P. volken bekend.

2) Zie prof. Kern: »Over de oud-Jav. vertaling v. h. MBh.", en Dr. H. H. Juynboll's proefschrift: »3 boeken v. h. oud-Jav. MBh."

De parwa's zijn op Java bekend geworden door de Hindoe's, en dus ook gebezigd voor dezelfde doeleinden als bij dezen, n. l. om voorgelezen te worden in tempels en bij huiselijke plechtigheden en feesten, e.o. om zegen der goden voorouders te verwerven.
Waar nu, wat zeer goed denkbaar is, ook de oude wayangvertoningen ~~voorstellen~~ een animistisch religieus doel hadden, laat 't zich zeer goed denken hoe men ertoe kwam de vertalingen van de ~~parwa~~ parwa's op 't schimmentooneel op te voeren –
De Hindoe's kunnen van de wayang gebruik gemaakt hebben om hun godsdienstige verhalen v. 't Mahābh. etc. meer bekend te maken onder de Javanen. Cf. aant. bij p. 74
Indien eventueel reeds oudtijds in Voor-Indië een schimmentooneel bestaan heeft (zie aant. bij pag. 39), dan zou de tegelijk met dat tooneel de gewoonte om parwa's ~~voor te~~ voor te dragen en de daarin voorkomende geschiedenissen als lakon ing wajang te vertoonen, naar Java kunnen zijn overgebracht.
Intusschen, dat is alles nog onzeker.

F Deze legende ook op Sangir. Zie Adriani in B.K.I. V, X (1894) p 100-104
ook bij de Bataks (Pleyte in Veth's Feestalbum)
en op Siao (zie T.B.G.
en in de Zuidzee (Pleyte in Veth's feestalbum).

ook kiezen, bij een vergelijking daarvan met den vorm, waarin ze thans bij de Javanen in hun lakons voortleeft zien we steeds een verbazend groot onderscheid tusschen beide [1]): wel zijn de hoofdfiguren gewoonlijk nog te herkennen — niettegenstaande andere namen — ,wel vindt men 't algemeen beloop der verhalen ook hier terug, maar overigens „zijn de veranderingen talrijk en van allerlei aard", en menigmaal vindt men brokstukken van Indische verhalen ingelascht in een oude Javaansche mythe of omgekeerd, terwijl over 't algemeen de eigennamen schromelijk zijn verbasterd, dikwijls ook bekende figuren van 't Ind. M.Bh. bij de Javanen onder geheel andere namen voorkomen, waarvan de herkomst en de beteekenis moeilijk is uit te vorschen. Trachten we de hoofdoorzaken na te gaan, die deze verbastering en verwording hebben bewerkt.

In een vorig hoofdstuk [2]) trokken we uit verschillende waargenomen feiten de slotsom, dat reeds lang vóór de Hindu-invloed zich deed gevoelen wayangvertooningen op Java, als een zeer geliefde, gedeeltelijk godsdienstige plechtigheid, gedeeltelijk vermakelijkheid, moeten zijn gehouden: bij de vertooning van de schimmen der mythische voorouders werden door den ḍalang — of hoe de vertooner toen ook heette — hunne heldendaden, die men kende uit oude, Mal.-Polyn. mythen, en die in verloop van tijd door de traditie al meer en meer werden uitgebreid en vermeerderd, eerst in loofliederen *bezongen*, later in een meer bepaald

1) Zie prof. KERN, Een Ind. Sage p. 1.
2) Zie p. 16, 55 en 57.

dramatischen vorm *gereciteerd.* Zoo ontstonden zonder twijfel de eerste *lakon's*, waarvan de oude mythische verhalen in 't algemeen in den mond des volks, maar zeker vooral in dien der ḍalangs (de professioneele dragers van deze mythen) bleven voortleven van geslacht op geslacht. Maar toen kwamen de Hindu-kolonisten met een veel rijkeren voorraad *Indische* mythen en sagen, verhalen van *hunne* voorouders. Naarmate hun geestelijk overwicht, gepaard met hun weldra gevolgde politieke overheersching, zich meer en meer deed gevoelen, in die mate werden ook hunne zangen meer en meer onder de oorspronkelijke bewoners van Java bekend, en het duurde betrekkelijk niet lang of de zangen der Hindu-kolonisten, hun literatuur-producten, vertaald in 't oud-Javaansch, begonnen de oude echte Javaansche mythen te overvleugelen en langzamerhand te verdringen, waartoe zeker ook krachtig meewerkte de omstandigheid dat de dienst der Indische goden gedeeltelijk in de plaats trad van de vereering der oude Mal.-Polyn. voorouders of heroën, althans zich meer op den voorgrond drong (in vele gevallen kregen ook van ouds bekende Mal.-Polyn. heroën voortaan namen van Indische goden, iets wat ook bij de Bataks, de Dayaks etc. plaats had) [1]). 't Is alleszins verklaarbaar dat ook de onderwerpen der wayang-vertooningen van deze verandering den invloed ondervonden: ook de ḍalangs werden, hetzij — in den aanvang misschien — door mondelinge mededeeling, hetzij — later zeker — door

---

1) Zie o. a. WILKEN, Animisme II, Ind. Gids, 7de jaarg. 1885, 1e deel, p. 15 sqq.

Hierbij vergete men niet dat het ook bij de Hindoe's gewoonte was en is om de verhalen van 't MBh. en 't Ram. voor te dragen in de tempels, en bij huiselijke feesten en plechtigheden, tot stichting en om zegen te verkrijgen. Cf. aant. bij p. 74 en 142.

kennisname van de Kawi-werken, met de Indische mythen en sagen bekend en vertrouwd, zoodat weldra ook deze op 't oude schimmentooneel werden opgevoerd, een omstandigheid die ongetwijfeld de snel-toenemende populariteit dezer verhalen weer zeer moet hebben in de hand gewerkt. Maar nu ontstond daardoor langzamerhand een verwarring, een wonderlijke dooreenmenging van de oude verhalen met de nu bekend geworden Indische: bekende goden of halfgoden uit de Mal.-Polyn. mythologie kregen Indische namen; wat men van de eerste uit de oude mythen wist werd verward met wat men van de Hindusche later leerde kennen; en bovendien adopteerden langzamerhand de Javanen de Indische goden en helden als *hun eigen* voorouders en beschouwden zij Java als het tooneel ook van hun daden [1]), een omstandigheid, waardoor tevens ook bij de vertooning der Indische mythen de schimmenvertooning haar oorspronkelijk-religieus karakter gedeeltelijk kon behouden, daar immers ook deze sagen en mythen verhalen bevatten van de daden en avonturen van Indische helden-voorouders, die nu ook der Javanen voorouders waren geworden.

Die Indische sagen, eenmaal onderwerp geworden van de geliefde wayangvertooningen, gingen bij mondelinge traditie van geslacht op geslacht over, en vooral de ḍalangs werden de dragers daarvan: voornamelijk door hun voordracht bleven die oude verhalen onder 't volk voortleven.

Deze mondelinge traditie bleef echter niet geheel ongeschonden: Dr. BRANDES [2]) wijst er op dat er een wissel-

1) Hoe dit geschiedde, zie D. BRANDES, Pararaton p. 182 noot 1.
2) Pararaton p. 181.

werking moet hebben plaats gehad tusschen de mondelinge traditie, in den vorm van lakons die werden opgevoerd op 't schimmentooneel, en tusschen de geschreven traditie in den vorm van verhalen in dichtmaat, die langzamerhand al meer en meer in talrijkheid en omvang toenamen (en waarvan ten slotte de *babad*'s 't resultaat waren), een wisselwerking [1]), waarbij voortdurend en beurtelings de eene op de andere influenceerde, waarbij wat de eene verloor door de andere weer werd aangevuld, waardoor het weer in een gewijzigden vorm tot de eerste terugkeerde: een proces, dat eeuwen lang moet hebben voortgeduurd, en dat zeker ook geen geringen invloed op de vervorming der Indische verhalen moet hebben uitgeoefend.

Op die wijze moeten langen tijd de ḍalangs de stukken, die zij opvoerden, ontleend hebben aan de mondelinge overdracht van hun voorgangers, telkens aangevuld door de geschreven traditie in de Kawi-werken [2]).

't Tot hiertoe genoemde verklaart wel voor een gedeelte den gewijzigden vorm der verhalen, de vermenging van Mal.-Polyn. met Indische elementen die we daar aantreffen, maar 't geeft nog geen rekenschap van de veel grooter verwarringen, misvattingen, verbasteringen van eigennamen etc. waarvan elke der tegenwoordige lakons ons voorbeëlden te over geeft [3]). Dit is aan een andere gewichtige omstandigheid toe te schrijven.

1) l. c. zie vooral p. 181 r. 10—27.

2) Ik wees er vroeger reeds op, dat pakĕm's van wayangstukken in die tijden — vóór de Moslimsche overheersching — waarschijnlijk *niet* zullen bestaan hebben, vooral daar men ze op Bali in 't geheel niet kent. (zie p. 132).

3) Immers 't is bekend hoe betrekkelijk getrouw mondelinge traditie ver-

We weten dat in 't tijdperk, hetwelk aanvangt met den val van Majapahit (1478) en loopt tot ongeveer de tweede helft der 18de eeuw (± 1758), Java het tooneel is van bijna onophoudelijken strijd, van telkens zich hernieuwende woelingen, dat in die bijna drie eeuwen — deels wegens de schier onafgebroken twisten en oorlogen, deels ook door Moslimschen invloed — de oude letterkunde is verwaarloosd en vele oude werken zijn verloren gegaan, dat Moslimsche geloofsijver de belangstelling in de zoo lang hooggeëerde oude letterkunde bij de Javanen deed verslappen, gedeeltelijk zelfs uitdoofde, terwijl Moslimsche profetengeschiedenissen etc. in de waardeering der pas tot den Islam bekeerde Javanen een plaats verwierven naast, misschien zelfs boven de oude sagen en mythen. Zonder twijfel is deze omstandigheid van grooten invloed geweest ook op de mondelinge traditie der wayangstukken.

Daarna, als de oorlogen en twisten geëindigd zijn, als eindelijk Midden-Java over Oost-Java heeft gezegevierd, dan ziet men een *herleving der letteren*, een groote belangstelling wordt dan weer merkbaar in de zoo lang verwaarloosde heidensche literatuur; maar de gevolgen van Moslimsch vandalisme doen zich op treurige wijze gevoelen: men is veel vergeten van wat vroeger van geslacht op geslacht mondeling werd overgebracht, de vroeger zoo rijke bron der mondelinge traditie is zooal niet geheel verstopt,

---

halen en namen bewaart, terwijl hier bovendien nog telkens schriftelijke documenten geraadpleegd werden (n. l. de Oud-Jav. gedichten) die den inhoud der Ind. verhalen en de namen der Ind. helden etc. over 't algemeen tamelijk juist weergaven.

dan toch uiterst troebel geworden. Men tracht de oude Kawi-gedichten — voorzoover ze nog over zijn — weder te lezen, maar men verstaat ze slechts ten deele: de oude taal leefde niet meer in den mond des volks, ze was een doode geworden [1]). Men maakt afschriften van de nog overgebleven Kawi-werken, maar commentaren [2]) blijken noodig om ze te doen begrijpen, en ook de commentatoren hebben slechts een gebrekkige kennis. 't Is begrijpelijk dat nu de wonderlijkste verwarringen ontstaan, dat de oude verhalen door 't slechte werk der onbekwame „uitleggers" geheele gedaanteverwisselingen ondergaan, dat verkeerde interpretatie's aanleiding geven tot de grofste misvattingen, dikwijls ook tot vermakelijke [3]) gefingeerde verhalen. Vandaar dat — zooals prof. KERN zegt — juist de grofste van die metamorphosen, misvattingen etc. *niet* de uitvloeisels zijn van gebrekkige overlevering in den mond des volks, maar ontstaan zijn uit *verknoeide geschreven teksten*. Vandaar dat „de verwildering komt uit de boeken" [4]).

Ten slotte dient men in 't algemeen nog in aanmerking te nemen dat de ḍalangs onwillekeurig hun voordracht en

---

1) Dr. VAN DER TUUK zegt (Tijdschr. Bat. Gen. XXV p. 436) naar aanleiding van de erge verhaspeling van *kĕḍi Brĕhadnala* tot *kĕnḍi wratnala* en van *dwija Kaṅka* tot *wija kangka*: »Zou men hieruit niet opmaken, dat de Javanen hunne heidensche letterkunde eerst langen tijd, uit Mohammedaanschen ijver, hebben verwaarloosd, en daarna, toen zij haar weder op prijs gingen stellen, reeds veel waren vergeten, zoodat zij slechts op den klank afgingen? Immers *dwija* en *kĕḍi* zijn bekende woorden en geen eigennamen".

2) Vd. de *basa jarwa* »de taal der uitlegging".

3) Denk o. a. aan 't verhaal van Sagotra. Zie Een Ind. Sage p. 29.

4) Zie Ind. Sage p. 29.

Zie Hoesein dissertatie p. 306 2e al.
Waarsch. eerst de Mosl. genealogieën opgenomen
in de kronieken, daarna het andere (Rahbha-lelz
den enz.

De formule van (... een tooneelstuk ... legende) -

T... dat wel zóó dramatiseeren, dat 't verhaal wordt pasklaargemaakt voor 't raam, voor dien vorm, ... van ... een lakon steeds ... te zeggen een zekere "formule" ... verzameling van lakons

Wanneer ... (meestal een dityaj) die de ... maken (... Pāndawa's) ... de ...

... !

Hiermee is het dan ook ... de meeste Ind. Ker-halen, ... een geheel ander ... hun origineel ... 't Sanskrit. Ze ... in een ... raam ... gebonden. Men

ook hun verhalen telkens moderniseerden, dat ook zij — zooals prof. Kern het uitdrukt — met hun tijd meegingen: de tijdgeest, de gewoonten, gebruiken en denkbeelden van hun tijd en omgeving leidden hen van zelf er toe hun verhalen en hun voordracht telkens als 't ware een verjongingskuur te doen ondergaan. Prof. Kern heeft daarvan teekenende voorbeelden genoemd [1]). — Deze laatste omstandigheid is vooral van gewicht voor de kennis van den Javaanschen volksaard: in de veranderingen en wijzigingen die de dalangs, als kinderen van hun tijd en van hun omgeving, onwillekeurig maakten in vorm en inkleeding van de vreemde verhalen en in de typeering der hoofdfiguren (waarvan ze, voorzoover het mythen en symbolen waren, natuurlijk de eigenlijke beteekenis niet konden beseffen), openbaart zich onmiskenbaar het eigenlijk karakter der Javanen, hun denkbeelden, hun liefhebberijen, hun idealen etc., in één woord de Javaansche volksaard.

Resumeerende, vinden we dus dat vijf verschillende factoren hier in aanmerking kwamen, n. l.

1. 't dramatiseeren van oorspronkelijk *epische* verhalen.

2. de verwarring van Mal.-Polyn. met Indische mythen en personen.

3. de wisselwerking, die de mondelinge en de geschreven traditie op elkaar uitoefenden.

4. 't verlies aan kennis zoowel van de oude taal als van de oude heidensche verhalen, dat 't gevolg was van den

---

1) Ind. Sage, p. 9 en Voorrede voor de 3 Teksten v. Tooneelstukken p. VIII en IX.

Moslimschen invloed en de bijna voortdurende oorlogen in 't tijdperk 1478—1758.

5. de invloed van den volks- en den tijdgeest.

Men behoeft zich slechts nauwlettend rekenschap te geven van den invloed, dien de vereenigde werking dezer factoren in den loop der eeuwen op vorm en inhoud der tooneelstukken moesten uitoefenen, en men zal zich niet meer verwonderen over 't groote onderscheid in alle opzichten, over den grooten afstand tusschen de oorspronkelijke Indische mythen en wat er op Java in de tooneelstukken nu van geworden is. Eerder verbaast het ons dat die vreemde verhalen en helden gedurende lange eeuwen zich zulk een blijvende plaats op het tooneel en in de genegenheid van 't Javaansche volk hebben verworven [1]).

De boven besproken herleving der Javaansche letteren in de 18de eeuw heeft als onmiddellijk gevolg een sterke neiging tot canoniseeren, tot vastleggen van de oude overleveringen, voorzoover men ze nog en in den vorm waarin men ze nu — helaas dikwijls zeer gebrekkig — meende te kennen. Deze canoniseeringszucht is licht te verklaren: immers men bemerkte, toen men weer ging belangstellen in de heidensche literatuur, weldra hoeveel men vergeten en hoeveel er verloren gegaan was, wat natuurlijk moest leiden tot pogingen om de verspreide, dikwijls onsamenhangende en verwarde brokstukken der oude overlevering en der oude literatuur die men nog kende of wedervond, samen

---

1) Zie een Ind. Sage p. 7.

⌈ en in 't bijzonder mag nog wel genoemd worden: de zucht om genealogiëen te maken.

Wat speciaal <u>eigennamen</u> betreft, hierbij heeft men rekenschap te houden met de volgende factoren:

1/ invloed v. Javaansche klank- en accentwetten

2/ de Jav. gewoonte om eigennamen te dragen, uit twee deelen bestaande (Karta-pradja, Krama-prawira)

3/ de Jav. gewoonten in 't geven van eigennamen:

a. verschillende namen in versch. levenstijdperken, levensomstandigheden en rangen.

b. de ~~jonge~~ man, getrouwd, krijgt dikwijls een naam, samengesteld uit twee deelen, 't eene deel een stuk v.d. naam des vaders, 't andere deel een stuk van den naam des schoonvaders. Basupati naar aanleiding v. Basuparisara etc.

c. dikwijls ook is een bepaalde naam, eigenlijk een stuk v.d. naam, noodwendig en erfelijk in een bepaalde familie, of ook gemeen aan al de kinderen v.e. bepaalde persoon. (Aṣṭa-Brata van Aṣṭabrau) ~~Bau~~

Cf. p. 172 met mijn aantt.

te voegen tot een zooveel mogelijk samenhangend geheel, tot een canon. In dien tijd vindt plaats de canonisatie van de *Babad Tanah Jawi.* Dr. Brandes [1]) heeft er uitvoerig op gewezen, dat die babad, die haar vasten vorm verkreeg in de 18de eeuw, is „eenig en alleen," en naar den inhoud kanoniek. „In hoevele vormen (redacties) die babad ook voorhanden moge zijn, steeds geeft zij, hoewel telkens in andere woorden, met slechts zeer onbeduidende afwijkingen, zakelijk hetzelfde te lezen." Iets dergelijks moet gebeurd zijn met de wayangliteratuur, inzonderheid met de pakĕm's, die — zooals ik boven (p. 132) reeds opmerkte, zeer waarschijnlijk alle van lateren tijd (minstens na de 17de eeuw) dagteekenen: ook van de wayangliteratuur schijnt een soort canonisatie te hebben plaats gehad, want bij vergelijking der verschillende redacties blijkt weldra, dat ze wat den *inhoud* betreft feitelijk onderling zeer weinig verschillen, al is er ook wel verschil in omvang en vorm op te merken [2]). Ook hier kan men dus spreken van een

---

1) Pararaton p. 178.

2) Boven (p. 132) wees ik er reeds op dat al die pakĕm-verzamelingen (zoowel die van 't Nederl. Bijbelgenootschap in Catal. Engelmann als de in de Leidsche Univ. Bibl. en in de Bibl. v. h. Bat. Gen. aanwezige), voorzoover tot nu toe bekend, uit eenzelfden tijd (na 1800 A. D.) dagteekenen. Een uitzondering hierop maken misschien de verzamelingen te Londen, die, zooals Dr. Br. (Pararaton p. 176 noot 2) opmerkt, ouder zijn dan de bovengenoemde. 't Zou zeker ook voor het hier besproken doel van belang zijn de te Londen aanwezige Hss., behoorende tot de wayangliteratuur, te onderzoeken. Die, welke duidelijk — blijkens titel — wayangverhalen in welken vorm dan ook (de beschrijving is zeer kort) bevatten, zijn: In de Bibl. v. d. Royal Asiatic Society n° 23 (Wajang Poerwa) en 25 (Wajang Gĕḍog). Zie Bijdr. Kon. Inst. II p. 343. Onder de door Dr. A. B. Cohen Stuart beschreven Hss. uit de Mackenzie-Collection (Bijdr. Kon. Inst.

soort van gesanctioneerden, vasten vorm. Dit moet ons trouwens alleszins begrijpelijk voorkomen, in aanmerking genomen den nauwen samenhang die er bestaat tusschen het over den ouden (purwa-) tijd handelende gedeelte der Babad en de verhalen van de wayang-purwa [1]).

Onder de ons bekende tooneelstukken van de *wayang parwa* nemen die, wier inhoud — geheel of gedeeltelijk — ontleend is aan de sagen en mythen van 't Indische Mahâbhârata, verreweg de voornaamste plaats in. Prof. Kern [2]) heeft reeds gezegd, dat het vooralsnog ondoenlijk is om de gedaanteverwisselingen, die deze Indische verhalen in verloop van tijd op Java ondergingen, stap voor stap na te gaan; de daartoe noodige gegevens ontbreken nog voor 't grootste deel, aan den eenen kant omdat de wayang-verhalen langen tijd vooral bij *mondelinge* traditie werden overgeleverd — waarbij ons dus alle controle op het historisch verloop van het verwordingsproces onmogelijk is —, aan den anderen kant omdat een groot deel der oude, met de wayangverhalen in hun historisch verloop parallel-loopende [3]), literatuur zoo goed als spoorloos is verloren gegaan, althans nog niet is teruggevonden, terwijl — zooals boven opgemerkt — de vele bekende pakĕm-verzamelingen

Nieuwe Volgr. VI p. 145 sqq.): n° 30 (»onvolledig Geschrift handelende over Radja Mangsahpati van Wiratha"), n° 41 (»Sĕrat kandha ringgit poerwa") en [op p. 155] n° 47 (»kanda poerwa" enz.).

1) Hierover spraken we reeds p. 141.

2) Ind. Sage p. 1 en p. 31.

3) Zie Dr. Br. Pararaton p. 181.

men moet de sĕrat-Kaṇḍa's en andere werken als Kauravâçrama,
Tjonṭaka-parwa, Arjuna-wijaya enz. goed bestudeeren.

De van de Indische overlevering afwijkende voorstellingen in de nieuw Jav. literatuur zullen eerst verklaard kunnen worden als men ~~de~~ oud-Jav. en de Balineesche literatuur, werken als Tjaṇṭakaparwa, Kaurawāçrama, enz. goed kent.

waarschijnlijk alle uit de laatste eeuw dagteekenen en alle wat inhoud betreft in hoofdzaak overeenstemmen.

Intusschen, de gewichtige resultaten, waartoe het eigenlijk pas in den laatsten tijd begonnen kritisch onderzoek van bestaande Javaansche bronnen heeft geleid, geven recht tot de verwachting, dat nog veel, wat tot nu toe duister is, tot klaarheid zal worden gebracht.

Een soort van schakels tusschen de Indische mythen van het Mahâbhârata en wat er nu op Java van geworden is vormen de Balineesche en de Maleische geschriften, die dezelfde onderwerpen behandelen. Van de Balineesche is nog zeer weinig — bijna niets — bekend, maar 't gedeelte van de *kidung Adiparwa*, door den Heer VAN ECK uitgegeven in 't Congresnummer der Bijdragen, bewijst reeds dat bestudeering van dergelijke *kidungs* ook voor ons doel waarde kan hebben [1]). Dr. VAN DER TUUK bewees in zijne uitvoerige inhoudsopgaven van de Maleische geschiedenis der Pâṇḍawa's (*Hikayat prang Pandawa Jaya* [2]) en van eenige Maleische wayangverhalen (*Hikayat Pandawa Pañca Kalima* [3]) dat in deze Maleische verhalen namen en voorstelling der gebeurtenissen meer overeenkomen met Oud-Javaansche geschriften dan met Nieuw-Javaansche producten, en dan ook blijken vertalingen te zijn van Oud-Jav. werken, die heden

1) Onder de door Dr. v. D. TUUK aan de Leidsche Univ. Bibl. gelegateerde Hss. worden ook Balin. kidungs en wayangverhalen aangetroffen, zoodat een onderzoek van dezen Bal. literatuur-tak nu althans mogelijk is.

2) Tijdschr. Bat. Gen. XXXI p. 1 sqq.

3) Tijdschr. Bat. Gen. XXV p. 489 sqq. met »Nalezingen" in deel XXVI van hetzelfde tijdschr. p. 199—201. Cf. B. K. I. III, I p. 427.

niet meer op Java bestaan, terwijl een treffende overeenkomst met op Bali in zwang zijnde gedichten valt te bespeuren [1]). Deze Maleische en Balineesche bewerkingen van dezelfde stof zullen zeker bij een later vergelijkend onderzoek van veel nut blijken te zijn. Maar eerst moet gedaan worden, wat nu reeds mogelijk is en door prof. KERN als in de eerste plaats noodzakelijk is aangewezen [2]): vóór we trachten na te speuren hoe de vele boven kortelijk aangewezen veranderingen, misvattingen etc. van allerlei aard ontstonden, moeten we nauwkeurig vergelijken den *oudsten Indischen* vorm der sagen met den *jongsten Javaanschen*. Door dit te doen maakt men tevens onwillekeurig een — althans ruwe — schifting tusschen de Mal.-Polyn. en de Indische elementen, die in de lakon-verhalen zijn dooreengeward, wat reeds een groote schrede in de goede richting zal kunnen genoemd worden. Dat deze vergelijking op zichzelf reeds veel duisters opheldert — vooral wat betreft de misvattingen en verkeerde interpretatie's der latere „uitleggers [3])" — toonde prof. KERN aan in zijn „Een Indische Sage in Javaansch gewaad," waardoor de weg werd gebaand en een methode werd aangewezen voor wie andere Indische sagen zou willen vergelijken met den vorm, waarin ze thans op Java zich voordoen. Dr. COHEN STUART verzamelde in de Inleiding op zijn uitgave en vertaling

1) Deze Maleische bewerkingen moeten dus dateeren uit een tijd, vóórdat de emigratie van Javanen naar Bali plaats had, dus waarschijnlijk uit het Majapahitsche tijdperk, toen de connectie's tusschen Java en Maleische landen (Palembang etc.) bij uitstek veelvuldig en nauw waren.

2) Een Ind. Sage p. 1 en 4.

3) Zie p. 148.

der „Brata-Joeda" belangrijke gegevens; intusschen, daar deze voor een ander doel moesten dienen en om die reden de geleerde schrijver hier ook niet uitvoerig was, terwijl hij bovendien zijn „Geschiedenis der Pâṇḍawa's" ontleende aan vertalingen, niet aan 't Indisch origineel, werd hierdoor een opzettelijk onderzoek niet overbodig gemaakt.

In de inleiding werd reeds gezegd dat ik mij tot taak stelde achtereenvolgens de meest-bekende lakons, waarvan de verhalen tot den Mahâbhârata-cyclus behooren, tot voorwerp van zulk een vergelijkend onderzoek te maken. Bij de behandeling van elke lakon zal eerst een uittreksel gegeven worden uit het overeenkomstig verhaal van het Indische Mahâbhârata, vervolgens — voorzoover mogelijk — kortelijk worden gewezen op de verschillen, die de Oud-Javaansche Mahâbhârata-vertaling aanbiedt, waarna dan het bedoelde vergelijkend onderzoek volgt. Als specimen wil ik in 't volgend hoofdstuk de lakon Palasara op deze wijze behandelen.

V. HET TOONEELSTUK PALASARA.

De lakon Palasara is ons bekend in twee verschillende redactie's, nl. ten eerste die, uitgegeven door prof. T. Roorda als eerste van zijn bekende „Wajangverhalen" [1]), en ten tweede die, welke de vijfde uitmaakt van de „Drie-en-twintig Schetsen van Wayangstukken (Lakon's), gebruikelijk bij de vertooningen van de wayang-poerwa op Java", uitgegeven door den Heer Ch. te Mechelen [2]).

Beide redactie's zijn in *pakĕm*-vorm: de laatste is een gewone *pakĕm-gañcaran* (zie p. 134), de eerste is een *meer-uitgebreide pakĕm*, voorzien van *janturan's* of *rĕnggan's*, *suluk's*, uitvoerige *pocapan's* etc., maar toch weer niet zóó uitgebreid als de door den Heer te Mechelen en prof. Vreede uitgegeven „Teksten van Tooneelstukken" [3]).

---

1) »De Wajangverhalen van Palasara, Paṇḍoe en Raden Pandji, in het Javaansch, met aanteekeningen door T. Roorda", 's Gravenhage, M. Nijhoff 1869. Deze redactie zal ik kortheidshalve aanduiden door R.

2) In deel XL van de Verh. Bat. Gen., p. 54—69. Deze redactie zal worden aangeduid door M. De Lakon IV van den bundel van 39 Lakons, waaruit Dr. Cohen Stuart zijn overzicht trok in de inleiding van zijn »Brata-Joeda" (zie ald. noten 6, 13 en 15), komt bijna woordelijk overeen met den tekst van den Heer te M.

3) Verh. Bat. Gen. deel XLIII en XLIV.

Zie over de Lakon Palasara, Rassers' disser=
tatie pag. 267 vgg.

Van de meer-uitgebreide pakĕm gaf prof. POENSEN een Hollandsche bewerking — gedeeltelijk vertaling, gedeeltelijk uitvoerige inhoudsopgave — in zijn verhandeling: „De Wajang" [1]); van de pakĕm gañcaran gaf de Heer TE MECHELEN zelf in zijn artikel: „Een en ander over de Wajang" [2]) een beknopt overzicht, waarbij hij tevens kortelijk den inhoud van de uitgebreide pakĕm met dien van deze gañcaran vergeleek.

Hoezeer ook de beide stukken, wat hun inhoud betreft (de vorm komt hier natuurlijk niet in aanmerking), in verschillende bijzonderheden van elkaar afwijken — meer dan meestal tusschen pakĕm's van dezelfde tooneelstukken het geval pleegt te zijn — we zien duidelijk dat ze slechts verschillende lezingen (misschien: traditie's) vertegenwoordigen van één verhaal; dit verhaal zelf laat zich gemakkelijk splitsen in twee gedeelten, die tamelijk los samenhangen, nl.:

1. het huwelijk van Durgandini, prinses van Wiraṭa met Palasara, en al wat zich daaromheen groepeert, en
2. haar tweede huwelijk met Sĕntanu of Sĕntanudewa.

De Indische sagen, waaruit de Javanen hun stof voor dit tooneelstuk ontleenden, vindt men in het eerste Boek van het Mahâbhârata [1]), en wel vs. 2367—2417

1) P. W. p. 247—280 en 353—367.
2) M. W. p. 85—88.
3) Ik gebruikte de Calcutta-uitgave van 1834.

(= Hoofdstuk LXIII, vs. 35—85) en vs. 4010—4066 (= Hoofdstuk C, vs. 45—101). Tot recht begrip van 't laatste verhaal is echter bekendheid noodig met wat verhaald wordt in de voorafgaande verzen 3843—4010 (Hoofdstuk XCVI vs. 1—C vs. 45).

De korte inhoud van het eerste mythische verhaal is als volgt:

De *râjarṣi* Wasu, bijgenaamd Uparicara (d. i. „in de lucht zich voortbewegend", zie vs. 2347), had zich op aanwijzing van Indra, wiens gunsteling hij was, in 't gebied der Cedi gevestigd. Langs zijn residentie nu stroomde de rivier Çuktimatî. De berg Kolâhala, op haar verliefd, houdt haar tegen in haar loop, doch Wasu geeft den berg een schop, zoodat er een opening ontstaat, waardoor de Çuktimatî ontsnappen kan. Maar de aanranding van Kolâhala bleef niet zonder gevolgen: weldra baart Çuktimatî tweelingen — een jongen en een meisje — die zij nu, uit dankbaarheid voor haar bevrijding, aan Koning Wasu aanbiedt. Deze maakt van den jongen zijn legeraanvoerder (*senâpati*, str. 2370), terwijl hij het meisje, Girikâ genaamd, tot vrouw neemt (2371). Eens op een dag in de lente, als juist Girikâ in den „*kâmakâla*" verkeert, krijgt Wasu bevel van de *pitaras* (= manes) om op de jacht te gaan. Wasu gehoorzaamt, maar denkt onderweg almaar aan zijn schoone gade. Vermoeid van de jacht vlijt hij zich neer in de schaduw van een *açoka*-boom. Terwijl hij daar uitrustende de bedwelmende geuren der lentebloesems inademt, wordt hij zóó overweldigd door liefdesverlangen naar zijn schoone gade, dat hij „*mudam anwagât*". Opdat zijn semen niet tevergeefs mocht vloeien, vangt hij het op in een boomblad, spreekt er een „*mantra*" over uit, en verzoekt een in de nabijheid neergestreken valk (*çyena*) om dat boomblad snel aan Girikâ te brengen (2384). De valk vliegt weg met het boomblad in zijn bek, maar wordt onderweg aangevallen door een anderen valk, die meende dat het vleesch was, wat de ander in zijn bek hield. Terwijl hij zich verweert valt de kostbare inhoud van het

boomblad den valk uit den bek, en 't zou in de wateren van de Yamunâ gevallen zijn, indien het niet opgevangen ware door eene daar juist rondzwemmende vrouwelijke visch (*matsî*). Deze visch nu was eigenlijk eene *apsaras*, Adrikâ geheeten (2388), die tengevolge eener vervloeking van Brahmâ de gedaante van een visch had gekregen. Deze apsaras-visch wordt later gevangen door visschers, die, na haar opengesneden te hebben, in haren schoot twee menschenkinderen vinden, een jongetje en een meisje (2391). Dadelijk daarop herkrijgt de apsaras haar oorspronkelijke gedaante, daar Brahmâ had bevolen dat ze slechts zóólang haar vloek zou dragen, tot ze aan twee menschelijke wezens 't leven zou hebben geschonken. De visschers, verbaasd over hun vondst, gaan er dadelijk mee naar Koning Wasu. Deze neemt den jongen tot zich, en die jongen werd later de deugdzame, trouw-zijn-beloften-houdende koning Matsya (2393). Doch het meisje, de dochter van eene *matsyâ*, en „*matsya-sagandhinî*" d. i. denzelfden reuk van zich gevende als een visch (2396), schonk de vorst aan een *dâça* [1]). Dit meisje nu kreeg den naam Satyawatî; ze was schoon en met vele voortreffelijke eigenschappen begiftigd; maar tengevolge van hare geboorte gaf zij steeds een vischlucht van zich („*âsît sâ matsyagandhaiwa*", 2398). Op bevel van haar vader voer zij met een boot over de rivier [de Yamunâ], om 't veer daar te bedienen.

Dáár ziet haar de *ṛṣi* of *paramaṛṣi* Parâçara, die een rondreis maakte langs verschillende *tîrtha's* (heilige badplaatsen). Bekoord door hare schoonheid, verzoekt hij haar aanstonds: „*Saṁgamam mama kuruṣwa!*" (2401). De bezwaren of uitvluchten, die het meisje te berde brengt, weet P. alle uit den weg te ruimen: ze was bang dat de op den oever staande *ṛṣi's* hun bewegingen zouden bespieden — Parâçara schept een nevel (*nîhâra*, 2403), die de geheele streek in duisternis hult; ze is bang om haar maagdelijkheid voorgoed te verliezen — hij verzekert haar dat ze na

---

1) *Dâça* beteekent »visscher", maar ook »veerman". Deze *dâça's* vormden waarschijnlijk een bepaald gilde. Vandaar dat later (vs. 4014) Satyawatî's vader *dâçarâja* kan genoemd worden: hij was 't hoofd van dit gilde, dat blijkbaar niet zeer geacht was.

zijn omhelzing weer maagd zal worden. Bovendien staat P. haar toe hem een gunst te vragen, waarop zij dadelijk kiest *„gâtrasaugandhyam uttamam"*, d. i. dat haar lichaam in plaats van de onaangename vischlucht een heerlijken geur mocht van zich geven (2409). Onmiddellijk is haar wensch vervuld, en nu geeft ze ook gehoor aan 't verzoek van P. — Tengevolge van den heerlijken geur, dien haar lichaam nu van zich geeft, is ze ook bekend in de wereld als „Gandhawatî" (2411), en — omdat men dien geur wel op een *yojana* afstand kon ruiken — ook wel als Yojanagandhâ (2412). Kort na haar vereeniging met Parâçara baart zij een zoon, op een eiland in de *Yamunâ* (2414), en daarom heet dat kind Dwaipâyana (2416). Deze jongen gaat zich aanstonds wijden aan ascese (*tapas*), maar hij belooft aan zijn moeder dat, zoodra ze hem in gedachte mocht oproepen, hij zich dadelijk aan haar vertoonen zal (2415). — Deze Dwaipâyana redigeerde (*wiwyâsa*) later de Weda's; daarom wordt hij ook *Wyâsa* genoemd. (2417) [1]. —

Het tweede verhaal, de geschiedenis van Çântanu en zijn huwelijk met Satyawatî behelzende, maakt deel uit van het Sambhawa-parwan en begint eigenlijk reeds bij vs. 3843 (Hoofdstuk XCVI vs. 1). De inhoud is als volgt:

Çântanu [2]) wordt geboren als de zoon van Pratîpa, vorst van Hâstinapura [3]), maar eigenlijk is hij een

1) De ontmoeting van Parâçara met Satyawatî wordt nog eens verteld in 't Eerste Boek, en wel door Satyawatî zelf aan haar stiefzoon Bhîṣma (vs. 4228—4237). Het verhaal komt over 't algemeen overeen met 't boven vermelde. Kleine verschillen zijn: er wordt duidelijker gezegd dat S. in haar veerboot zelf zich met P. vereenigt; hun zoon die hier, behalve de genoemde namen, ook nog den naam Kṛṣṇa krijgt (wegens zijn zwarte kleur) is onmiddellijk na zijn geboorte ook reeds volwassen en gaat dadelijk met zijn vader mee (*»sadyotpannaḥ satu mahân"* etc. 4237).

2) De etymologie van den naam *Çântanu* in vs. 3882 gegeven, is onjuist (zie 't Petersb. Wdbk. s. v.).

3) Deze stad was genoemd naar haar stichter *Hastin* (zie vs. 3787). *Pratîpa* behoort tot 't geslacht der *Kuru*'s (vs. 3791—3797).

[illegible] p. 23

incarnatie van Mahâbhiṣa (3882), die door Brahmâ gedoemd was onder de menschen geboren te worden, omdat hij niet zijn hoofd had gebogen, toen Gaṅgâ's kleed door den wind werd opgelicht (3846—'48). — Kort daarna had Gaṅgâ aan de acht Wasu's beloofd, hun moeder op aarde te zullen worden, daar ze door Wasiṣṭha gevloekt waren om onder de menschen geboren te worden, en nu natuurlijk liever haar dan een gewone vrouw tot moeder wilden hebben (3851—'56). Daar de Wasu's Çântanu, in wien zich Mahâbhiṣa zou incarneeren, tot hun aardschen vader hebben uitverkoren, besluit dus Gaṅgâ om diens gemalin te worden (3859). Bovendien hadden de Wasu's haar verzocht om, telkens wanneer zij een van hen op aarde zou gebaard hebben, dezen dadelijk in 't water te werpen, opdat zij zoodra mogelijk van hun vloek bevrijd mochten worden (3860). Gaṅgâ had ook hierin toegestemd, doch met deze restrictie, dat één van hen een geheel menschenleven zou moeten doormaken, ter wille van haar toekomstigen echtgenoot op aarde, dien zij toch één zoon moest laten behouden (3861). Deze zoon zou bijzonder krachtig (*wîryawân*) zijn, maar kinderloos sterven (3863).

Çântanu nu toont reeds vroeg dat hij een incarnatie is van den *râjarṣi* Mahâbhiṣa: hij wijdt zich weldra aan „*puṇyakarman*" (3883). Als hij tot jonkman is opgegroeid, deelt zijn vader, Pratîpa, hem mee dat hij zal trouwen met eene hemelsche vrouw (3885), aan wie hij echter nooit vragen zal mogen doen aangaande haar identiteit of afkomst [1]). Daarop wijdt Pratîpa hem tot koning over Hâstinapura en trekt zich zelf in 't woud terug [2]).

Eens op een dag, dat hij langs de oevers van de rivier de Gaṅgâ aan 't jagen is, ziet Çântanu daar een prachtige vrouw; dadelijk vraagt hij haar ten huwelijk. Gaṅgâ (want zij was de schoone onbekende) stemt toe op voorwaarde dat hij haar nooit verhindere te doen wat zij wil

1) Dit alles had Pratîpa vernomen van *Gaṅgâ* zelf, die hem een bezoek had gebracht (3864—'80).

2) Dit is geheel overeenkomstig de brahmanistische levensindeeling in 4 *âçrama's*: *brahmacârin*, *gṛhastha*, *wânaprastha* en *saṁnyâsin*. P. treedt hier dus 't 3de levensstadium in.

en niets zegge, wat haar onaangenaam zou kunnen zijn: mocht hij deze voorwaarden schenden, dan zou zij hem onmiddellijk verlaten (3899). Ç. wil haar dit weinige gaarne beloven, en voert haar mee naar Hâstinapura als zijn gemalin. — Vele jaren zijn zij zeer gelukkig; Ç.'s geluk wordt slechts verduisterd doordat zijne echtgenoote, telkens wanneer ze hem een kind heeft gebaard, dit dadelijk na de geboorte in de rivier werpt (3908). Zoo heeft zij reeds achtereenvolgens met zeven kinderen gehandeld, zonder dat Ç., trouw aan zijn belofte, eenige aanmerking maakte op deze vreemde handelwijze. Maar bij de geboorte van hun achtsten zoon kan hij zich niet meer inhouden; nu roept hij uit: „Dood dit kind niet. Wie zijt ge? Van wien zijt ge een dochter? Waarom doodt ge uw eigen zonen? Kindermoordster, ge hebt groot kwaad bedreven!" (3911). Nu zegt zijne gemalin hem dat ze Gaṅgâ is, dochter van Jahnu (d. i. Jâhnawî); nu vertelt zij hem ook de geheele geschiedenis van de Wasu's en hun vloek, etc. (3923—'63). Maar onmiddellijk daarna verdwijnt ze in de (rivier) Gaṅgâ met haar pasgeboren achtsten zoon (3964). Die achtste zoon van Çântanu en Gaṅgâ, die Dewawrata werd geheeten, was eigenlijk de Wasu Dyu ('65). Çântanu keert met bekommerd gemoed terug naar zijne residentie en wijdt zich voortaan geheel aan 't bestuur van Hâstinapura, hij is een uitnemend vorst (3966—'85). Jaren daarna is Çântanu weer eens dicht bij de rivier de Bhâgîrathî (= Gaṅgâ) aan 't jagen, als hij plotseling een wonderschoonen jonkman voor zich ziet (3989); hij herkent hem niet, maar wel vermoedende wie hij is, roept hij Gaṅgâ op. Zij verschijnt en vertelt hem dat deze jongeling hun achtste zoon Dewawrata is, dien zij heeft opgevoed: hij is zeer bedreven in de boogschietkunst en bij uitstek verstandig en deugdzaam (3999—4005). — Op bevel van Gaṅgâ keert Çântanu met Dewawrata terug naar Hâstinapura, en laat hem tot *yuwarâja* (kroonprins) wijden (4008).

Vier jaar later dwaalt Çântanu eens rond in een woud, dicht bij de rivier de Yamunâ gelegen [1]), vanwaar opeens

1) De Yamunâ is een zijrivier van de Gaṅgâ.

een heerlijke geur hem tegenwaait (4011). Daarop afgaande, ontdekt hij weldra een goddelijk schoon *dâça*-meisje [1]). Op zijn vraag, wie zij is, antwoordt zij dat ze een *dâça*-meisje is, dochter van den *dâçarâja*, op wiens bevel zij met een boot het veer bedient (4014) [2]). Onmiddellijk begeeft Ç. zich tot het hoofd der dâça's, om diens schoone dochter ten huwelijk te vragen (4016). Deze deelt hem mede dat dit meisje niet zijn eigen dochter, maar van zeer aanzienlijke geboorte is: hij wil haar slechts aan Ç. afstaan onder beding dat de zoon, dien hij bij haar verwekken zal, den koning in de regeering van Hâstinapura zal opvolgen. Dat kan noch wil Ç. beloven; mismoedig keert hij huiswaarts (4023).

Dewawrata, zijn vader steeds in treurige gepeinzen verdiept ziende, tracht tevergeefs van hem zelf te vernemen wat de oorzaak is van die sombere stemming. Een oude, getrouwe minister (*amâtya*) vertelt hem eindelijk de geheele zaak (4037). Op 't vernemen van de werkelijke oorzaak van zijns vaders smart gaat Dewawrata onmiddellijk, vergezeld van een aantal bejaarde ridders, naar den *dâçarâja* en vraagt diens dochter voor zijn vader ten huwelijk. Het *dâça*-hoofd openbaart ook aan hem 't geheim van Satyawatî's aanzienlijke afkomst, en stelt overigens dezelfde voorwaarde, slechts voegt hij er nadrukkelijk den eisch bij dat Dewawrata zelf belove geen kinderen te zullen verwekken (4046—'48). Uit liefde tot zijn vàder doet D. plechtig afstand van zijn recht op den troon (4051) en belooft zijn gansche leven *brahmacârin* te zullen blijven (4060).

Vol vreugde staat nu de dâçarâja zijn pleegdochter af (4061). Apsarasen, dewa's en ṛṣi's strooien een regen van bloemen uit den hemel neer en roepen luide: „Deze (Dewawrata) is (= heete voortaan) Bhîṣma!" [3]) (4062).

Daarop neemt Bhîṣma het dâça-meisje (Satyawatî) mee naar Hâstinapura, en Çântanu ziet zijn verlangen vervuld: hij huwt Satyawatî. „Ja waarlijk, hij is Bhîṣma!" roepen al de vorsten en rijksgrooten, als zij de flinke, van

---

1) Zie p. 159, noot 1.
2) 't Blijkt dat zij de Satyawatî uit de vorige sage is.
3) *Bhîṣma* beteekent: »verschrikkelijk, vreeselijk".

zelfbeheersching getuigende daad van Dewawrata vernomen hebben. Çântanu schenkt tot belooning aan Bhîṣma de gunst van „*swacchandamaraṇa*" d. i. slechts dan te sterven, wanneer hij zelf het zal willen (4066).

In het aan prof. KERN toebehoorende Balineesche handschrift van het Oud-Javaansche Âdiparwa [1]) (mij welwillend ter lezing afgestaan) vindt men de vertaling van de boven meegedeelde sagen op fol. 53, *a*—55, *b* en 77, *a*—82, *b*.

De inhoud hiervan beantwoordt vrijwel doorloopend aan het Indische origineel. Van de afwijkingen wil ik slechts dié noemen, welke in verband met onze *lakon* eenig gewicht schijnen te hebben.

De in 't Indisch Wasu geheeten en Uparicara bijgenaamde vorst van Cedi wordt hier steeds mahârâja Basuparicâra genoemd zonder dat de naam van zijn rijk er bij vermeld wordt [2]).

---

1) Bijzonderheden over dit HS. en de vertaling of eigenlijk het »verdund extract", dat ons hier van het groote Indische epos wordt opgedischt, zie prof. KERN: »Over de oud-Jav. vertaling van het Mahâbhârata". Boven werd reeds vermeld dat deze vertaling plaats had in de eerste helft der elfde eeuw na Chr.

2) In 't Congresnummer van de Bijdr. Kon. Inst. (1883), p. 158 en 159 maakt de Heer VAN ECK in zijn »Losse opmerkingen over het Balineesch" melding van een »Kidoeng Adiparwa". In de coupletten welke hij als proeve daarvan geeft, wordt 't begin van de sage van Uparicara verhaald. Zoowel 't beloop van 't verhaal als de eigennamen (*Basuparicara*, *Kolagiri*, *Siwasupradana* [d. i. *si Wasupradana*, verbasterd uit *Wasupradaa*], *Girikâ*) komen bijna geheel overeen met 't oud-Jav. Âdip. Boven (p. 153) werd reeds gewezen op de waarde van dergelijke kidungs voor de kennis van de verwording der Ind. sagen. (Het op p. 159 voorkomende *gara* is 't oud-Jav. *ghâra* en bet. »huisvrouw, gemalin"; zie 't oud-Jav. Râmâyaṇa, str. 17).

Het mannelijk kind van Kolâgiri (Kolâhala komt niet voor) en Çuktimatî of Çuktî, dat, door den vorst geadopteerd, later *senâpati* wordt, heet Basupradâ of Wasupradâ; deze naam ontstond blijkbaar uit verkeerde opvatting van „*wasupradaḥ*" (= rijkdommen schenkend) in vs. 2370.

De Ind. *çyena* is hier een *hlang*, terwijl *çyena* als nomen proprium van dezen vogel voorkomt.

De man, die het uit de *apsaras*-visch geboren meisje tot kind aanneemt, heet hier meestal Daçabala (ontstaan in verband met het onbegrepen *dâça*) [1]), een enkele maal ook Daçapati.

Van den uit de *apsaras*-visch geboren en door den vorst aangenomen jongen wordt hier duidelijk gezegd, dat hij later onder den naam van Matsyapati vorst van 't rijk Wirâṭa werd („*Ikang laki-laki yata sang Matsyapati inaranira, sira ta ratu ri Wirâṭa-nagara*").

Het meisje, door den vorst aan Daçabala geschonken, heet niet Satyawatî, maar Durggandhinî of Durggadini, „*apan kadi gandha ning iwak lwah ambunira*" (want haar geur was als de lucht van een riviervisch).

Aan Parâçara, die verbaasd is dat zulk een schoon meisje als veervrouw dienst doet, vertelt zij dat haar vader, Daçabala, haar bevolen heeft het veer over de Yamunâ te gaan bedienen, om aan de menschen, die het veer overstaken, een geneesmiddel te vragen voor haar vischlucht

1) Toch wist de vertaler dat deze persoon visscher was, want hij noemt hem ééns »*tukang tuha-rawa* d. i. »heer v. h. moeras" = »visscher"; cf. Arj. Wiw. str. 63.

(*malanira yan durggandha*), terwijl degene, die haar stinkenden reuk zou doen verdwijnen, haar man behoorde te worden („*asing mangilangakna rika durggandhanira, yukti makaswâmihanta*"). Met dát doel bediende zij 't veer („*Yata donirânpanambangi*").

Terwijl zij samen de rivier oversteken, wrijft bhagawân Parâçara D.'s lichaam („*ingusap tâwaknira sang Durggandhiní de bhagawân Parâçara*"), en onmiddellijk verspreidt zij een heerlijken geur, die men wel 100 yojana's ver kon ruiken, waarom zij nu ook Sayojanagandhî[1]) wordt genoemd.

Vóórdat P. het meisje omhelst, verandert hij de boot door tooverij in een eiland, dat dus midden in de Yamunâ komt te liggen („*kunang ikang parahu siniddhikâra dadi dwîpa ri tĕngah ning Yamunâ*"), en dit wordt omhuld door een dichten witten nevel („*pinariwṛta dening himân aputih riya*"), zoodat men van de rivieroevers af er niets van kan zien.

Het kind, dat zij kort daarna baart, is dadelijk na de geboorte volwassen („*mĕne mijil, mĕne matuha*"); het wordt Byâsa genoemd, doch ook wel Dwaipâyana, „omdat het op een eiland geboren werd". Door de gunst van P. wordt Sayojanagandhî weer maagd. Parâçara gaat heen.

In de geschiedenis van Çântanu volgt de Oud-Jav. vertaler veel nauwkeuriger het Indische origineel. De Indische Satyawatî heet hier: Sayojanagandhî, Sugandhinî en [meestal] Gandhawatî.

Verder valt hier voor ons doel niets op te merken.

1) Er moest natuurlijk staan: *Çatayojanagandhî.*

Vergelijken we nu de Javaansche lakon met de beschreven Indische mythen.

Al dadelijk treft het ons dat de in 't begin der lakon vermelde gebeurtenissen plaats vinden in 't rijk *Wirâṭa*, terwijl van *Cedi* nergens gesproken wordt. 't Waarom hiervan is gemakkelijk te gissen: immers de zoon van den vorst, geboren uit de apsaras-visch, werd volgens vs. 2393 (zie ook de Oud-Jav. vert.) later de beroemde koning *Matsya*, welke vorst zeker reeds sinds lang populair was bij de Javanen door het bekende *Wirâṭa-parwan* [1]), namelijk als vorst van Wirâṭa, terwijl daarentegen 't rijk Cedi, dat zelden genoemd wordt in 't MBh., den lateren Javanen onbekend voorkwam. 't Lag dus voor de hand dat men de hier beschreven gebeurtenissen in het bekende Wirâṭa plaatste, en den bedoelden vorst, den vader van Matsya, eveneens als vorst van Wirâṭa voorstelde. Reeds de Oud-Jav. vert. schijnt die opvatting te hebben gehad. Maar toen men eenmaal er toe gekomen was de hier vermelde gebeurtenissen te beschouwen als plaatsgrijpende in Wirâṭa, ging men in 't hier beschrevene een soort van vóórgeschiedenis zien van de personen, die uit 't Wirâṭa-parwan bekend waren; dit nu oefende een grooten invloed uit op den inhoud van onze lakon, zooals straks zal worden aangetoond. De naam van den aldus tot vorst van Wirâṭa gepromoveerden koning is

1) Volgens Dr. JUYNBOLL: Drie boeken v. h. oud-Jav. Mahâbh., Leiden 1893 p. 12 moet men aannemen dat 't Wirâṭa-parwan op Java langer bekend en meer populair is geweest dan de andere parwan's. Voor deze meening pleit nog, dat zelfs bij de tegenwoordige Indiërs dit Parwan bijzonder geliefd is. Zie HOLTZMANN: »Die 19 Bücher des MBh.", Kiel 1893, p. 97.

in R.: *Durgadewa*, welke naam blijkbaar ontstond naar analogie van dien zijner dochter *Durgandini* of *Durgadini*. 't Is bekend dat de Javanen, in overeenstemming met 't karakter en de accentuatie hunner tegenwoordige taal, een sterke neiging toonen om lange vreemde woorden te splitsen in twee woorden, elk van twee syllaben, en liefst met paroxytonon-accent. 's Vorsten dochter heette *Durgandhinî* (zoo reeds in 't Oud-Jav.); de latere Javanen splitsten dit lange woord in tweeën (*Durga*(*n*)-*dini*). Op die wijze werd *Durga-dewa* gevonden als passende naam voor haar vorstelijken vader. 's Vorsten zoon, die volgens Jav. opvatting in zijn jeugd, vóór zijn troonsbestijging, anders moet heeten dan later, werd op soortgelijke wijze *Durgandana* genoemd. Eerst later zou hij zijn vorstelijken naam, *Matsyapati*, mogen aannemen.

In M. daarentegen heet de vorst *Basukĕṭi*. Dit is in de „23 Schetsen" p. 78 ook een naam van *Kuntibhoja* van Madura. In de door Dr. v. d. Tuuk besproken „Maleische Wajangverhalen" [1]) heet deze vorst *Basoekwesti*, terwijl hij in zijne aanteek. zegt: „Basoekwesti moet ontstaan zijn uit 't Jav. *Basoekesti*, maar blijft toch een onverklaarbare naam voor Kunti's vader". Dr. Cohen-Stuart geeft in zijn register: Basoekĕṭi en Basoekeṣṭi; zie ook diens „Inleiding" noot 5 (aan de daar opgegeven geslachtslijst hebben we voorloopig niets). In de oud-Jav. vert. heet de bedoelde vorst *Basuparicâra*, evenals in de Bal. kidung. Dit ontstond natuur-

1) Tijdschr. Bat. Gen. XXV, p. 498. Aanteek. daarop in deel XXVI van 't zelfde tijdschr.

2) Toegevoegd aan 't Eerste deel van 't bekende »Brata-Joeda".

Bovendien, de vader van Kuntī heette <u>Wasu</u> of <u>Śūra</u>.

Deze Wāsu of Śūra (Çūra) was de vader van Wasudewa

[illegible]

Wāsu, Çūra

|

Wasudewa

|

Kṛṣṇa

lijk uit *Wasu* (*Basu*) + *Uparicara*. Men is daarom geneigd *keṣṭi* of *kĕṭi* als een (verbasterde) vertaling of synoniem van *uparicara* te beschouwen. Dit laatste woord bet. „in de lucht zich voortbewegende". 't Sanskṛt *kheṭa* [1]) nu beteekent eveneens „in de lucht ronddwalend" en vandaar „planeet". *Kheṭin* kan bet.: „op een planeet gelijkend" of „tot de planeten behoorend" [2]). Misschien is 't verband tusschen *uparicara* en *kheṭa* de sleutel van 't raadsel. Maar bewijzen ontbreken. Dat men ook den vader van *Kuntî* den naam *Basukĕṭi* gegeven heeft, laat zich licht verklaren uit 't feit, dat haar broeder, de vader van Kṛṣṇa, *Wasudewa* heette (MBh. I 2764) en men dus de beide *Wasu*'s met elkaar in verband bracht.

De mythe van *Çuktimatî* en *Kolâhala* en de daaruit geboren kinderen is in 't Jav. spoorloos verdwenen, althans in de bekende lakons. Ook omtrent de vreemde geboorte van *Durgandana* (= *Matsya*) en *Durgandini* wordt niets gemeld: op 't tijdstip, waarop onze lakon begint, waren de prins en de prinses reeds volwassen. Blijkbaar is — zooals Dr. Cohen Stuart (Inleiding noot 13) reeds opmerkte — de op haar eigen geboorte betrekking hebbende mythe op hare, of liever op *Palasara's*, kinderen overgegaan.

Duidelijk is de Jav. *Durgandini* de Indische *Satyawatî*, die wegens den onaangenamen reuk, welken zij van zich geeft, reeds in 't Oud-Jav. als *Durgandhinî* bekend is. Reeds

1) *Kheṭa* is gevormd uit *khe* (locat. v. *kha* = lucht) + *aṭa* (van *aṭ*, d. i. »ronddwalen, rondloopen").

2) In 't Petersb. Wdbk. wordt deze bet. echter niet opgegeven.

[illegible] opgemerkt, hoe naar analogie van dezen naam [illegible] Durgandana en Durgadewa moeten ver-[illegible] zijn.

Daar de oorzaak van haar vischlucht den lateren Javanen niet duidelijk was (immers hare geboorte uit de apsaras-visch kenden zij niet meer), moest men een motief zoeken voor het feit dat *Durgandini* met een veerboot op de rivier ging varen (in 't Ind. verhaal wordt dat voldoende gemotiveerd door de vermelding, dat haar pleegvader een *dâça* of *dâçarâja*, d. i. zoowel „veerman" als „visscher" was). Reeds de Oud-Jav. vertaler begreep *dâça* niet (p. 165): hij maakt er een eigennaam van (*Daçabala* of *Daçapati*); van het daardoor voor hem vreemde feit, dat *Durgandini* het veer op de Yamunâ bedient, geeft hij nu op eigen gezag een verklaring, (zie p. 165), waartoe de verdere loop van 't verhaal (*Parâçara* geneest haar terwijl hij in haar veerboot de rivier oversteekt, en wordt dan ook — tijdelijk — haar echtgenoot) hem een gereedelijke aanleiding geven kon.

De Heer TE MECHELEN [1]) vermeldt de verschillende lezingen die M. en R. hier geven: ook hier natuurlijk Javaansche fantasie. De rivier, waar Durgandini met de veerboot gaat varen, heet in M. *Silu-gangga*, terwijl we in een noot (M. p. 55) lezen dat deze naam ook wel *silo-* of *selagangga* gespeld wordt. Deze benaming komt ook in andere lakons wel voor, maar dan in verhalen, die niet aan 't Indisch ontleend, doch geheel en al aan Jav. fictie hun ontstaan

1) M. W. p. 85.

F[illegible] niet [illegible] denken aan शिला van Wirâṭa-parwa
str. 180.

te danken hebben (waarin, zooals bekend, meestal wordt voortgeborduurd op bekende verhalen en steeds de Indische figuren, zooals die hun bekend zijn, optreden), zoodat deze ons niets verklaren kunnen [1]). 't Oud-Jav. noemt de *Yamunâ* evenals 't Sanskṛt. 't Woord zou een verbastering kunnen zijn van *çilâ-gaṅgâ*, maar dit schijnt niet voor te komen; wel kennen de Hindu's een *çweta-gaṅgâ* („witte Gaṅgâ). Hoe 't zij, ik kan dezen naam vooralsnog niet verklaren.

't Is opvallend dat in R. deze naam in 't geheel niet voorkomt. Op p. 23, r. 13 aldaar leest men, dat Palasara plotseling vóór zich ziet „*pangkalan* [2]) *kang bĕnawi*," terwijl op p. 60, r. 3 gesproken wordt van de „*kali Jĕnĕs.*" Ook deze naam werpt geen licht op de vorige benaming [3]).

In M. verandert *Durgandini*, gevolg gevende aan een »*wangsid ing juwata*", haar naam in *Bok-Lara-Amis* (= »Mejuffrouw Stank"), een meer eenvoudigen naam, meer passend aan haar nederige positie van »veervrouw" dan de aristocratische benaming *dewi Durgandini.* 't »Veranderen van naam" is, naar men weet, een eigenaardigheid, die men in de Javaansche romans, babad's etc. herhaaldelijk aantreft. 't Is een zuiver Javaansch of liever Mal.-Polyn. verschijnsel, zijn oorsprong vindend in 't feit dat volken, die — wat hun religie betreft — nog in de periode van het animisme verkeeren, aan namen kracht en macht

---

1) Zie »23 Schetsen" p. 119 en 120; cf. prof. Poensen in Tijdschr. Bat. Gen. XXIX, p. 119 en 121.

2) *Pangkalan* bet. hier niet wat 't Jav. Wdbk., maar wat 't Mal. Wdbk. van den Heer Klinkert opgeeft, nl. »veer"

3) *Jĕnĕs* beteekent: »morsig, smerig, troebel".

toeschrijven. En deze voorstelling is bij de Javanen diep geworteld. 't Was dus heel natuurlijk dat zij ook in de van andere volken overgenomen verhalen aan één persoon verschillende namen gaven naar gelang van de verschillende levensperioden of -omstandigheden waarin hij zich op 't oogenblik bevond. In de lakons van de *wayang-purwa* wordt ook een ruim gebruik gemaakt van naamsveranderingen, wat ook al weer bijdraagt om 't onderzoek naar de identiteit van sommige dramatis personae te bemoeilijken. Nog veel meer voorbeelden van deze neiging vindt men in de *Pañji*verhalen [1]).

Terwijl *Satyawatî*, gehoorzaam aan haar vader, 't veer over de Yamunâ bedient, ontmoet ze daar *Parâçara*, die de *tîrthayâtrâ* volbracht, en bij haar veer de Yamunâ wilde oversteken. — De Javaansche traditie heeft langzamerhand andere motieven gevonden voor de komst van *Palasara* aan de rivier, waar *Durgandini* zich ophield. *Palasara* was een *muni*, een *ṛṣi*, en moest dus volgens Jav. beschouwing op een berg »*tapa*" (ascese) uitoefenen. P. was hiermede dan ook bezig op den *Gunung-Rĕttahu* (volgens M. p. 55 ook wel gespeld *Rahtahu* en *Ratahu*, in R. [zie aanteek. p. 400] *Wukir-atawu* geschreven [2]). In 't Wayangverhaal »Krĕsna-sekar" (Bra-Martani, 1878, n°. 48) heet deze berg *Artawu-argga*[3]). De oudere vorm, waaruit de nieuw-

1) Over 't algemeen moet in den Majapahitschen tijd deze gewoonte bijzonder in zwang geweest zijn, zie Dr. Brandes »Pararaton".

2) In de »24 Schetsen van Wayangverhalen, verzameld door L. Th. Mayer", Samarang 1883, komt voor op p. 33: *wukir tawu*.

3) *Ar* is een versterkte vorm van *a*, evenals *mar* van *ma* en *bar* van *ba*.

⌈ Soms gebruikt men daartoe namen, die in 't origineel reeds als bijnamen van den bedoelden persoon bekend waren (zooals bv. Wĕrkudara, in 't Sanskrt (als Wrĕkodara), dat in 't Jav. de naam is van Bhīma in zijn jonge jaren, terwijl hij op later leeftijd heet Bhīmasēna, Bratasena etc., soms ook bedenkt men ~~namen~~ nieuwe, zooals de voorengenoemde Bok-Lara-Amis en ook bv. Puntadewa (= Yudhiṣṭhira als vorst), dat eigenlijk bet.: onze heer de vorst (Pu-nta-dewa).

Cf. mijn aant. bij p. ~~15~~ 150.

Cf. mijn Lakon Arimba p. 31 v.d. overdruk.

⌈ In de „Bandung" (cod. 1068 der L. Univ. Bibl.) heet deze kōg Ratawu[illegible] Rĕtawu

[illegible] komen in 't Oud-Jav. [illegible] voor, bv. Mĕ[illegible]lata, Mĕrapi.

Γcj- awun-awun = mist, nevel

Jav. namen verbasterd zijn, zal dus wel *artawû* zijn, wat bet. „voorzien van *tawû*". Dit *tawû* nu zal wel hetzelfde woord zijn als 't Mal. تاوڠ [1]) en ook wel samenhangen met 't Jav. *tawĕng*. Is dat zoo, dan bet. *wukir-a(r)tawu*: »berg met een sluier, berg in nevel gehuld", en is dus zeer waarschijnlijk een vertaling van 't Sanskṛt *Himawân* of *Himagiri*. Op die wijze verklaart het zich dan dat later ook *Abiasa* en *Pâṇḍu* daar leven als asceten: 't is het heilig gebergte, de Himâlaya. Op dezen berg nu verricht Palasara ascese, volgens R. om het water *Manik Kamandanu* (= *kamaṇḍalu*) te verkrijgen, waarnaar zijn grootvader, *Sakutrĕm* of *Saputrĕm* (cf. »23 Schetsen" IV) ook al gestreefd had. Dat water speelt in de Jav. overlevering een groote rol, zooals Dr. H. H. JUYNBOLL aantoonde in zijn verhandeling: „De Mythe van den berg Mandara in de Javaansche Letterkunde" [2]). Volgens M. daarentegen trachtte P. door hevige *tapa* een *widadari* (*widyâdharî*) te verwerven; dit zou hem echter niet gelukken aangezien — zooals ons in de „23 Schetsen" p. 32 wordt meegedeeld naar aanleiding van *Çakri's* met hetzelfde doel bedreven *tapa* — eerst aan *Cakri's* vijfden afstammeling (d. i. volgens Jav. overlevering: *Arjuna*) dat geluk zou te beurt vallen [3]).

Op de in de lakons gewone manier ontstaat tengevolge van P.'s hevige ascese een *gara-gara* (opschudding in de natuur) [4]).

1) Zie KLINKERT, Mal. Wdbk. s. v. تاوڠ; cf. تاوڠ.

2) Zie Bijdr. Kon. Inst. VI, I p. 79 sqq.

3) Dit heeft natuurlijk betrekking op het in de Arjuna-wiwâha beschrevene.

4) Dit *gara-gara* zal ook wel een vertaling zijn van een Ind. woord. In 't Bh.-Yuddha, 582 (C. St. II, 297) is het vertaling van *mangala*.

De in R. p. 18—21 beschreven pogingen om P. te storen in zijn *tapa* zijn inlapsels, overgenomen uit bekende asceten-verhalen: men denke slechts aan *Arjuna* in den Arjuna-wiwâha. *Nârada* is de gewone bode der goden (zie bv. M.Bh. II, 144 sqq.) R. en M. stemmen weer overeen in de scène van de twee *ĕmprit's*, waarin *Baṭara Guru* en *Nĕrada* zich veranderen. 't Is mogelijk dat dit verhaal aan een Mal.-Polyn. mythe is ontleend. In 't Indisch komt voorzoover mij bekend geen voorbeeld van zooiets voor.

't Verhaal van de ontmoeting van *Parâçara* met *Satyawatî*, zoo echt-mythisch en kinderlijk-symbolisch, is in onze lakon ontaard in een onkiesch-plastische erotische scène, waarin 't wonderbare een voorname plaats inneemt. Dit gedeelte is, vooral in R., met blijkbare voorliefde *en détail* behandeld.

In R. (p. 32 sqq.) worden op bovennatuurlijke wijze geboren twee kinderen, n. l. ten eerste: *Gandamana*, onmiddellijk nadat de wind haar viezen stank heeft weggenomen; deze naam is — wat de bet. betreft — helder genoeg (*Gandhamâna* = de welriekende), maar aan welke misvatting of waaraan anders dit kind zijn geboorte kan te danken hebben, is mij niet duidelijk. Ten tweede wordt geboren: *Rĕkaṭawati* (p. 43); over haar spreek ik straks.

Uit welke bron 't verhaal kan gesproten zijn dat *Palasara* die beide kinderen — omdat *Durgandini* hen niet lief heeft — door kracht van zijn *yoga* naar 't woud *Cĕmpala* (= *Pañcâla*), naar Bĕgawan *Jalasĕcanda* (wiens zoon *raden Durmuka* heet) zendt, heb ik niet kunnen ontdekken. Ik kan slechts

F De vrouw van Drupada heet daar (p. 281) Gandhavatī; zij is de zuster van Gandhamana.

eraan herinneren, dat *Gandamana* later in lakon XIX en XX van de „23 Schetsen" verschijnt als zwager van *Drupada* en als kampvechter (*sayĕmbara*) van *Draupadî*. Hij heet daar: „*raden-arya* van *Sawo-jajar* [1]).

'tVerhaal in M., hoe wonderlijk ook, is veel beter te verklaren. 't Aantal wonderlijke geboorten bedraagt hier vier, en wel: twee *satriya's* uit de beide zwaarden (*kĕkatir*) van 't bootje, geheeten *Kеñcaka* en *Rupakeñca;* verder een jongen met een *dĕnawa*-uiterlijk, geboren uit een *tambra*-visch, die *Durgandinî's* afgewreven vuil gedeeltelijk had in zich opgenomen: deze jongen wordt *Rajamala* genoemd; en ten slotte een meisje, geboren uit een *yuyu* (= krab), die ook een gedeelte van Durgandini's vuil had opgeslikt: zij wordt *Rĕkaṭawati* genoemd, (zie M. p. 60—63). In de wijze waarop de laatste twee kinderen geboren worden ziet Dr. Cohen Stuart — m. i. terecht — een herinnering aan de geboorte van *Matsya* en *Satyawatî* uit de *apsaras*-visch van de Indische mythe, zooals reeds op p. 169 werd opgemerkt.

Kеñcaka en *Rupakeñca* komen ook voor in lakon XI van de 23 Schetsen, getiteld *Jagal Abilawa*. Namen zoowel als 't verhaal van die lakon herinneren aan *'t Wirâṭa-parwan*. Uit vergelijking daarmee blijkt dat de bovenbedoelde benamingen verbasterd zijn uit de Indische *Kîcaka* en *Upakîcaka*. De verbastering van *Upakîcaka* in *Rupakeñca* is weer te danken aan de neiging, waarvan reeds gesproken

---

1) Ook in het daar verhaalde is de identiteit van dezen Gandamana niet duidelijk. Zie ook Cohen-Stuart, inleiding noten 30, 36, 37 en 44.

werd bij de beschouwing van den naam Durgadewa (p. 168): „*upa*" dat voor de Javanen geen begrip vertegenwoordigde, kon licht in een meer bekend „*rupa*" worden veranderd. De *Upa-kîcaka's* van 't Wirâṭa p. (vs. 797 sqq.), letterlijk: „de bij-kîcaka's," de verwanten van *Kîcaka*, zijn hier tot één persoon gemaakt [1]).

Rajamala is, zooals Dr. COHEN STUART reeds opmerkte, een tot eigennaam geworden Indisch *râjamalla* (= worstelaar des konings); de lakon Jagal-Abilawa levert ook hiervan het bewijs. In 't Ind. Wirâṭa-parwan komt wel *râjamalla* niet voor, maar uit het in de 23 Schetsen, p. 151—153 beschreven gevecht tusschen *Rajamala* en *Jagal-Abilawa* blijkt ten duidelijkste, dat deze Rajamala de Ind. *malla* (worstelaar) is, die in 't Wirâṭa p. (vs. 347—364) door *Ballawa* (Jav. *Abilawa*), d.i. de aangenomen naam van Bhîma te Wirâṭa, wordt overwonnen.

Dewi *Rĕkaṭawati*, wordt zoowel in M. (p. 61) als in R. (p. 43) ter wereld gebracht door een *yuyu* (krab). 't Is bekend dat 't Jav. *rĕkaṭa* is verbasterd uit 't Sanskṛt *karkaṭa* = „krab" of „kreeft," dus = Jav. *yuyu*. We zien dus alreeds verband tusschen haar naam en haar wonderlijke geboorte.

Doch er is meer. *Rĕkaṭawati* trouwt in M. (p. 66) met *Durgandana*, den later als *Mangsahpati* (verbasterd uit

1) Hetzelfde is geschied met de *pañca-kumâra* of *pañca-wâla* van 't O.-J. Bhârata-Yuddha (d. z. de 5 *Draupadeya's* van 't Ind. MBh.), die in 't Nw. Jav. Brata-Yuda tot één persoon, *Pañcawâla*, werden gemaakt; zie Oud-Jav. Bh.-Y. str. 106: »*pañcawâlâdwitîya*" (d. i. *pañcawâla* + *adwitîya*, »de onvergelijkelijke [boven allen uitmuntende] vijf knapen"), waarin RAFFLES ten onrechte twee eigennamen zag. (Cf. COHEN STUART, II p. 40).

en met de Niwatakawaca's [illegible]

[illegible]

(*Matsyapati*) bekenden vorst van Wirâṭa. Inderdaad treffen we haar dan ook in de lakon Jagal-Abilawa (p. 146, r. 6 v. o.) aan als gemalin van den vorst van dat rijk. In 't Indische Wirâṭa-p. heet deze vorstin *Sudeṣṇâ* (vs. 252, 264 enz.) [1]). Dit in aanmerking genomen, schijnt de Jav. naam vreemd. Misschien echter moet men den oorsprong van dezen naam zoeken in vs. 272 van het Ind. Wirâṭa-parwan. *Sudeṣṇâ*, de vorstin van Wirâṭa, zegt daar tot de vermomde *Draupadî*, die bij haar in dienst wenscht te treden:

„*Yathâ ca karkaṭî garbham âdhatte mṛtyum âtmanaḥ* | *tathâwidham aham manye wâsam tawa çucismite.*" ||

Dit beteekent: „Gelijk de vrouwtjeskrab in (met) de vrucht van haren schoot haar eigen dood concipieert, desgelijks is het, naar mijne meening, gesteld met Uw verblijf bij mij, o lief-glimlachende!"

Hoewel nu deze woorden feitelijk niets anders zijn dan een fijn compliment van de vorstin aan *Draupadî's* bekoorlijkheid, is het toch zeer wel mogelijk dat aan een verkeerde opvatting van dezen versregel de Javaansche vorstin van Wirâṭa haar naam heeft te danken, tot welke opvatting een wellicht flauwe herinnering aan het (Indische) verhaal van de apsaras-visch (zie p. 159) het hare kan hebben bijgedragen. Dat de latere Javanen zich herhaaldelijk aan soortgelijke misvattingen schuldig maakten, heeft prof. Kern bewezen in zijn „Een Indische Sage in Javaansch gewaad."

1) Ook in het door Dr. H. H. Juynboll (in zijn op p. 167 genoemd proefschrift) besproken Hs. van 't Oud-Jav. Wirâṭa-p. komt zij onder dezen naam voor (p. 12 en 13).

De Sanskṛt uitgang *watî* (in 't Indisch femininum van *want*, dat bet. „hebbende, voorzien van, gelijkende op" is door de Javanen beschouwd als een soort suffix om in 't algemeen 't femininum uit te drukken (cf. *Dursilawati* voor *Duççalâ*, *Bhanuwati* voor *Bhânumatî*, *Gandhawati* etc.). *Rĕkaṭawati* is dus 't vrouwtje van de *rĕkaṭa* (krab). Is mijn gissing omtrent den oorsprong van dezen naam juist, dan is ook door de Javanen de *yuyu* in de plaats van de Indische *apsaras*-visch gesteld naar aanleiding van den naam *Rĕkaṭawati*, en niet omgekeerd.

We zien dus hoe de opvatting als zou de sage van *Satyawatî* (*Durgandini*) spelen in Wirâṭa, aanleiding heeft gegeven om hier in te vlechten geboorteverhalen van al de uit 't Wirâṭa-parwan bekende hoofdfiguren, terwijl men in de wonderlijke wijze, waarop die geboorten plaats hebben, een herinnering heeft te zien aan 't Indische verhaal van de *apsaras*-visch.

Terwijl *Palasara* en *Durgandini* in de veerboot de rivier oversteken, komt er plotseling een storm op [misschien gaf 't Ind. *nîhâra* (= nevel, mist) hiertoe aanleiding], die tengevolge heeft dat zij beiden op een rots geworpen worden. In R. (p. 39) wordt die rots genoemd *„sela-liman"*, dat volgens de aanteek. op p. 414 zou beteekenen „een in zee of in de rivier vooruitstekende rots." 't Is mogelijk dat die beteekenis tegenwoordig eraan gehecht wordt; wanneer we echter op p. 49, zonder eenige nadere verklaring, lezen dat P. en D. vertoeven in de *„paḍepokan ing Gajahoya"*, dan zien we dat *sela liman* een andere naam is voor *Gajahoya* en dus als nomen proprium is op te vatten. *Sela-liman*

Menakawati voor Menakâ

bet. „olifantenrots"; *Gajahoya* = *Gajâhwaya*, wat bet. „aan olifanten zijn naam ontleenend." Daar *Gajâhwaya* in de Indische sagen bekend is als een andere naam voor *Hâstinapura*, moet *sela-liman* een Oud-Jav. vertaling zijn van dit woord. Nog duidelijker wordt ons dit bij vergelijking met M. (p. 57 onder en 58 boven). We lezen daar: „*Wantĕn sela gĕngnya sa-gajah* (een rots zoo groot als een olifant), *kasaban ing toya. Bĕgawan Palasara langkung ing inggile lajĕng jajag*", en iets verder zegt *Palasara* tot *Sĕmar*: „*Tak jĕnĕngake ing Gajahoya watu kiye.*" In de Indische sage wordt verhaald dat *Satyawatî Wyâsa* baarde op een „*dwîpa*". vanwaar (volgens MBh. I 2416) diens naam „*Dwaipâyana*". *Dwîpa* nu bet. zoowel „eiland" als „zandbank in de rivier." Deze korte aanduiding, dat *Wyâsa* op een „*dwîpa*" geboren werd, was juist geschikt om op voort te borduren. Zoo kreeg die *dwîpa* den naam *Gajahoya* of *sela-liman*, en deze plek werd beschouwd als een *paḍepokan*, van waaruit de rijkszetel *Ngastina* (= *Hâstinapura*) gesticht werd. Dr. Cohen Stuart (Inl. noot 4) wees er reeds op dat *Hâstinapura* en *Gajahoya* steeds in de Jav. verhalen als verschillende plaatsen beschouwd worden: men herinnerde zich niet meer dat *hastin* = *gaja*.

Men weet dat in de Ind. sagen *Gajâhwaya* een der namen is van *Hâstinapura*. En inderdaad volgt nu ook in M. en R. de stichting van *Ngastina*. 't Motief daartoe is echt-Javaansch: *Durgandini* wil wél met *Palasara* trouwen, maar dan moet hij haar in een *nĕgara* doen wonen. Een simpele rots is geen geschikte woonplaats voor een prinses van *Wirâṭa*! P. vindt dan ook dien eisch niet meer dan billijk

en weet door zijn bovennatuurlijke macht te bewerken dat er onmiddellijk een rijkszetel in optima forma gereed is, aan den voet van de rots waarop ze bij den storm geworpen waren. Hij geeft aan dezen rijkszetel plechtig den naam „*Ngastina*". (R. p. 52, M. p. 60) Die stichting van *Ngastina* (*Hâstinapura*) is een inlapsel, geheel in strijd met de Indische sage. *Hâstinapura* is volgens de Ind. overlevering gesticht door *Hastin*, een der voorouders van *Çântanu*, aan wien de stad ook haar naam ontleent (MBh. I 3787). Maar de Javanen schijnen vergeten te zijn dat *Çântanu* koning was van *Hâstinapura*, zooals ons straks blijken zal. Wel wisten ze dat afstammelingen van Palasara te Ngastina heerschten. Met eenig talent werd toen de stichting van dezen rijkszetel toegeschreven aan *Palasara*, en ingevoegd dáár, waar hij, de *ṛṣi*, na zijn verbintenis met een prinses, aankomt op een eiland, waarvan de naam onbekend was.

Als P. met D. goed en wel gevestigd zijn in den nieuwen rijkszetel *Ngastina*, komen daar — volgens M. — de 4 op bovennatuurlijke wijze geboren kinderen van *Palasara*. P. geeft hun elk een naam (reeds boven behandeld) en houdt hen voorloopig als zijn kinderen bij zich.

In M. (p. 63) volgt nu de komst van *Durgandana* te *Ngastina*. Hij trok reeds sinds lang overal rond om op bevel zijns vaders zijn zuster te zoeken. Plotseling ziet hij een *nĕgara* vóór zich op een plaats, die vroeger bosch was. Hij meent dat deze in 't geheim verrezen *nĕgara* wel aan een *kraman* (opstandeling) zal behooren en treedt vijandig op. *Keñcaka*, *Rupakeñca* en *Rajamala* verslaat hij, maar tegen *Palasara*,

die in 't bezit is van een pijl met vlammende punt, zou hij zeker op den duur niet bestand geweest zijn; gelukkig echter merkt *Durgandini* hem op en herkent in hem haar broeder. Op voorstel van *P.* trouwt *Durgandana* met *Rĕkaṭawati* — deze trek is ons volkomen duidelijk, nu we weten wie R. is — en bij die gelegenheid krijgt *D.* van *P.* den naam: *Mangsahpati* (dat is „den dood tegentredend," door volksetymologie verbasterd uit *Matsyapati*).

Kort daarop heeft de geboorte plaats van *Abiasa* (*Wyâsa*). In 't MBh. verlaat *P. Satyawatî* zoodra *Wyâsa* geboren is en hij haar gereinigd heeft. Ook hier gebeurt dat, maar op een wijze die in 't kader van het Javaansche verhaal past: P. deelt mee dat hij zich scheiden wil van *Durgandini*, omdat de godheid hem bevolen heeft niet meer dan één kind bij haar te verwekken. Tevens zegt hij slechts plichtshalve („*dĕrma bae*") de *nĕgara Ngastina* gesticht te hebben: later zal *Abiasa* daarover heerschen. *Palasara* keert met *Abiasa* naar den berg *Rĕttahu* terug, terwijl op zijn bevel, behalve *Durgandini* en *Rĕkaṭawati*, ook *Keñcaka*, *Rupakeñca* en *Rajamala* met *Durgandana* naar *Wirâṭa* vertrekken. Nu wij de reden kennen waarom de geboorte van laatstgenoemde personen in deze lakon werd ingelascht, komt ons hun aller vertrek naar *Wirâṭa* alleszins correct voor: immers dáár behooren ze thuis! Zoodra al deze personen te *Wiraṭa* zijn gekomen, wordt door den vorst van dit rijk zijn dochter (*Durgandini*) [P. had haar bij 't afscheid toegestaan een nieuw huwelijk te sluiten] „gemaakt tot *sayĕmbara pilih*" (p. 67).

We weten dat in 't MBh. *Satyawatî*, na haar ontmoeting met *Parâçara*, voortgaat met evenals vroeger het veer over de *Yamunâ* te bedienen (MBh. I 4014). Daar echter de Javanen hun *Durgandini* om boven vermelde redenen maakten tot prinses van *Wirâṭa* en ook 't motief van haar verblijf aan 't veer volgens hen was opgeheven met de genezing van haar kwaal, moest ze op een andere wijze met haar tweeden gemaal, *Çântanu*, in aanraking gebracht worden. Zeer voor de hand lag de uit vele voorbeelden bekende swayaṁwara, de „zelfkeuze," de vrije keuze van een echtgenoot door een meisje, tot de *kṣatriya*-kaste behoorende, uit een aantal door haar vader uitgenoodigde vorsten en prinsen.

Wij kennen de *swayaṁwara* het best uit het Nalopâkhyânam, de bekende geschiedenis van *Nala* en *Damayantî* (MBh. III 2013—3089), maar de Javanen leerden de swayaṁwara kennen o. a. uit de voorbeelden van *Kuntî*, (MBh. I 4418) en *Kṛṣṇâ* of *Draupadî* (MBh. I 6955) [1]).

Bij de swayaṁwara van de laatste moeten de pretendenten hun kunst toonen in 't boogschieten: de beste boogschutter zal de hand van zijn dochter krijgen, zegt *Drupada* (MBh. I 6955).

HOLTZMANN (zur Geschichte und Kritik des Mahâbhârata p. 21 sqq.) vermoedt dat deze laatste manier meer modern was, terwijl de eigenlijke „Selbstwahl" reeds zeer vroeg ouderwetsch was geworden. Hoe dit ook zij, de Javanen, het woord *swayaṁwara* niet meer verstaande, hebben, deels

1) Ook het Râmâyaṇa, dat reeds in zeer oude tijden op Java bekend was, leverde een voorbeeld van dit gebruik. Zie Oud-Jav. Râm. str. 112—127 (Râma's proeve van bekwaamheid te *Mithilâ*, waardoor hij de hand van 's konings dochter *Sîtâ* verwerft).

op grond van de voorbeelden van swayaṁwara, die zij leerden kennen, deels ook waarschijnlijk door invloed van onder hen zelf heerschende gebruiken [1]), onderscheid gemaakt tusschen een „*sayĕmbara pilih*” en een „*sayĕmbara prang*”. De *s.-pilih* is de klassieke *swayaṁwara* [zie „23 Schetsen” p. 67 (*Durgandini*), p. 78 sqq. (*Kunti*)], terwijl de *sayĕmbara prang* een soort van verbastering van de eerste is, waarbij meestal een paar reuzen, soms ook een broeder of oom van 't meisje, zich als kampioenen stellen voor de bruid, die dan door den pretendent moeten verslagen worden; zie „23 Schetsen” p. 74 (*Umbalika* en *Umbaliki*), p. 92, r. 5 v. o. en p. 95 (Kunti), en p. 278 (*Drupadi*). Dat overigens 't woord *sayĕmbara*, daar men het niet meer begreep (al gebruikte men het ook soms nog uit kracht der gewoonte in nagenoeg juisten zin [2])), ook werd gebruikt in de bet. van „den persoon (*bhūta* etc.) die bevochten en overwonnen moet worden,” en „de voorwaarde die gesteld wordt, en waaraan de praetendent moet voldoen,” heeft de Heer Poensen reeds met voorbeelden gestaafd in zijn aanteek. op de lakon *Karta-Wiyoga* (T. Bat. Gen. XXIX p. 137) [3]).

Bij de *sayĕmbara-pilih* van *Durgandini* verschijnt nu ook *Çântanu* (Jav. *Sĕntanu* [*dewa*]) als pretendent.

1) Dat een meisje, alvorens een vrijer aan te nemen, zijn dapperheid op de proef stelt, is een algemeen, ook bij Mal.-Polyn. volken, verbreide gewoonte. Denk o. a. aan het koppensnellen der Dayaks.

2) De Javanen noemen het meisje zelf dat de *swayaṁwara* houdt, ook *sayĕmbara pilih*; dit vindt zijn verklaring eenvoudig in het Javaansche taaleigen (zie boven 't voorbeeld van *tĕkĕs* op p. 59).

3) Eene van de daar aangehaalde plaatsen is, m. i. niet geheel juist verklaard, n. l. p. 28 r. 12 v. o. van de behandelde lakon; daar is door verkeerde vertaling van „*sirnane si Erawati*” de zin verkeerd opgevat:

Van de vroegere lotgevallen van *Çântanu* vinden we slechts enkele sporen terug. Dat men niet meer weet dat hij vorst van *Hâstinapura* is, merkte ik reeds op. In M. lezen we dat hij vorst was van *Talkàṇḍa* [1]), dat zijn eerste vrouw, *dewi Jĕnawi* (= *Jâhnawî*, d. i. „dochter van *Jahnu*", dus *Gaṅgâ*), tengevolge harer bevalling gestorven was, hem een kind nalatende, *raden Dewabrata* (*Dewawrata*) geheeten. Terwijl hij zoekt naar een aanzienlijke vrouw, die bereid zou zijn om zijn zoontje op te voeden (de *iña's* van minderen stand waren daartoe niet in staat), hoort hij dat er te *Wirâṭa* een prinses is, die »*kinarya sayĕmbara pilih*"; hij gaat daarheen met den kleinen *Dewabrata*. Bepaald met gevoel wordt in de lakon beschreven hoe Durgandini bij 't zien van Dewabrata met weemoed denkt aan haar eigen zoontje *Abiasa*, hoe ze D. bij zich laat brengen, hem op schoot neemt en hem kust, zich voorstellende dat hij *Abiasa* is. — *Sĕntanu* wordt aangenomen.

In R. heet het dat *Sĕntanudewa* oorspronkelijk woonde

»*sirṇané si E.*" beteekent niets anders dan »de verdwenen E." (zie prof. KERN »Wṛtta-Sañcaya" p. 44 en 45). Op p. 56 r. 1 en 2 van onze Lakon M. vindt men ook een duidelijk voorbeeld van deze constructie.

1) Den naam *Talkaṇḍa* weet ik niet te verklaren. Daar echter volgens MBh. V vs. 5081 *Bhîṣma* (= *Dewawrata*, zoon van *Çântanu*) den bijnaam heeft van *Tâlaketu*, d. i. »een wijnpalm tot herkenningsteeken of — banier hebbend" (op zijn banier is een wijnpalm afgebeeld), is de gissing geoorloofd dat tusschen deze beide namen verband bestaat. *Tâlakhaṇḍa* (waaruit in dat geval 't Jav. woord moet verbasterd zijn) zou kunnen beteekenen: »boschje (eigenl. groep) van wijnpalmen"; 't wordt echter in 't Petersb. Wdbk niet opgegeven. — 't Verdient nog de aandacht dat op p. 72 r. 1 van de »23 Schetsen" *Talkaṇḍa* als identiek met *Gajahoya* wordt beschouwd. 't Is dus wel waarschijnlijk dat *Talkaṇḍa* oorspronkelijk een andere naam was voor *Hâstinapura*.

Met dit <u>tāla</u> van <u>tālaketu</u> is misschien ook te verklaren de tooverkracht v.d. „lingga tala", een der pusaka's, zie Lakons te Mechelen p. 111.

Lakon M. p. 56 r. 1 e 2: „ [illegible] ..... „die de prinses van Wirâṭa, die verdwenen was, zocht."

W. I p. 28 r. 12 v.o.: „Si Sangkuni seba di-utus anak prabhu Ngastina, paring wĕrah ĕnggone ngupaya <u>sirnane nini putri durung katĕmu</u>; nanging wis ana lacake lumĕbu sajroning bangawan Silugangga; ing samĕngko anak prabhu Kĕrig sakadange Korawa, apacak baris tĕpining bangawan kono; rehning pawarta maü durung tatela, <u>dadi ingsun wangsuli sirnane si Erawati</u>; ingsun gawe pasanggiri minangka sayabara: sapa kang bisa ngupaya, ora ketung wong pidak pandarakan, dadiya [struck out] jatukramane nini putri." ....

Parta Yagnya (cod. 1807) II p. 34: „Rĕtna dewi Erawati mĕṭuk rawuhe kangraka."

„Sirnane bak-ayunira si Erawati durung timbul"

„angajĕng-ajĕng lampahe kang putra"

„palajĕnge wadya sabrang matur dateng raja Matahun"

„andanga sirnanèng Pandu"

⌈ De bhūta's vertegenwoordigen de „booze macht," die altijd in de Lakons door de „goede macht" wordt tenondergebracht. De goede „schimmen" (= geesten) triomfeeren.

te *Awu-langit* in de *tanah sabrang*, maar na den dood zijner eerste vrouw naar Java was overgestoken, en zich gevestigd had in de *paḍepokan* van *Talkaṇḍa*. Hier wordt niet direct gesproken van een *sayĕmbara pilih*, maar in hoofdzaken komt toch het verhaal op hetzelfde neer als in M.

Aan de *sayĕmbara-pilih* was volgens M. ook nog deelgenomen door een *bhûta*-vorst, een zekeren *Narpa Cidra*, vorst van *Madĕṇḍa*, die ook reeds vroeger aanzoek had gedaan om de hand van Wirâṭa's prinses (cf. p. 54). Deze bhûta-vorst nu, woedend dat hij was afgewezen, valt Wirâṭa aan, maar wordt (zie p. 69) in een *prang sampak* verslagen [1]. Aan *Sĕntanu* wordt door *Basukĕṭi* 't bestuur over *Wirâṭa* opgedragen. Hiermede eindigt M. 't Incident met den bhûta-vorst vereischt geen nadere verklaring: een *bhûta*-vorst is even onontbeerlijk in een lakon als een reus of kabouters in onze oude sprookjes. Bovendien ook een technische reden bestaat er voor 't optreden van *bhûta's*: daardoor heeft de ḍalang gelegenheid zijn »*wayang-kiwa*" eens ten tooneele te voeren [2]. De namen van bhûta's worden vaak door den ḍalang verzonnen [3] of eenvoudig uit andere stukken, b.v. het *Râmâyaṇa*, waarin zooveel *bhûta's* voorkomen, ontleend.

In R. is het laatste gedeelte veel meer uitgewerkt (zie. R. van af p. 56). Maar we hebben hier totaal Jav. fantaisie. Eigenaardig is de voorspelling van *Palasara* aan *Durgan-*

1) Over *prang sampak* als technischen term, zie boven p. 115.
2) Over *wayang kiwa* en *wayang tĕngĕn*, zie M. W. p. 91.
3) Ibid. p. 98.

dana als hij hem plechtig zegt dat hij weldra, als vorst v. Wirâṭa, *prabhu Mangsyapati* heeten zal: hij zal den »*prang Brata-Yuda*" nog beleven, waarbij de »*Pĕṇḍawa-lĕlima*" [1]) vechtende om 't bezit van de *nĕgara*, in alles zullen moeten gehoorzamen aan een »*narendra irĕng trus daging lawan kulite*" [2]). En dezen moeten ze niet beschouwen als een „*kadang manusya*", maar als een „*kadang Bĕṭara*" etc. etc. (zie p. 72). 't Is duidelijk dat voor deze voorspelling de schrijver heeft gebruik gemaakt van zijn kennis van het Bhârata-Yuddha; we treffen daar dan ook *Matsyâdhipa* of *Wirâṭeçwara* inderdaad aan [3]).

Zulke voorspellingen à posteriori komen in de Lakons meermalen voor. In veel gevallen is daarbij duidelijker dan hier bewijsbaar dat het *Bhârata-Yuddha* de bron is, waaruit de schrijver putte. In 't algemeen oefende dit gedicht grooten invloed op den inhoud der Lakons. Prof. Kern gaf in zijn boven reeds aangehaald »Een Ind. Sage in Jav. gewaad" een paar staaltjes hoe aan verkeerd-begrepen woorden uit 't Oud-Jav. gedicht geheele verhalen in de lakons hun ontstaan te danken hadden (zie daar bv. de gesch. v. *Sagotra* en van *Erawan*).

Zuiver Javaansch in vorm en inhoud is wat in R. (p. 84 sqq.) nog verhaald wordt van *Abiasa's* tocht naar Wirâṭa, — om zijn moeder te zien — en zijn twist daar met *Dewa-*

---

1) *Pĕṇḍawa-lĕlima* is een oude naam voor de 5 Pâṇḍawa's, die ook in 't Mal. is bewaard gebleven; cf. v. d. Tuuk »Geschiedenis der Pandawa's" in T. B. G. XXI p. 2.

2) Hiermee is duidelijk *Kṛṣṇa* bedoeld.

3) Zie 't Oud-Jav. Bh.-Y. str. 145 en 129.

brata, wat een gevecht tusschen *Sĕntanudewa* en *Palasara* tengevolge heeft, waaraan ten slotte *Baṭara-Guru* een einde maakt. De Jawaansche bewerker van dit verhaal voelde dat er een zekere vijandschap moest bestaan tusschen *Dewabrata* en *Abiasa*, daar feitelijk de eerste bij den laatste werd achtergesteld. 't Einde van R. is dat *Sĕntanudewa* voortaan als vorst-regent *Ngastina* zal besturen voor den minderjarigen *Abiasa*, voor wien hij belooft goed te zullen zorgen; *Palasara* verdwijnt spoorloos, en bewijst daardoor dat hij waarlijk een *paṇḍita* is [1]).

Vatten we nu de resultaten van 't voorafgaande onderzoek kortelijk samen.

In 't algemeen zien we de woorden van prof. Kern [2]) bevestigd, dat n. l. „de Javaansche omwerking weinig meer dan enkele namen en trekken met de Indische mythe gemeen heeft," terwijl „het eigenlijk mythisch-symbolisch karakter geheel en al [is] verdwenen." En dit is alleszins verklaarbaar, wanneer we bedenken dat de natuurmythe der Indiërs, die voor hen *waar* en natuurlijk was [3]), aan den Javaanschen geest, zoo geheel anders ge-

1) Zie ook nog de korte beschrijving van de geschiedenis van *Çântanu*, voorkomende in het aan de Royal-Asiatie Society toebehoorende Hs., getiteld حكاية فنداو ليم, door Dr. v. d. Tuuk in de Bijdr. Kon. Inst. III, I p. 427—429. Dit verhaal staat dichter bij het Indische dan de inhoud van de Jav. lakon.

2) In zijn »Bijdrage ter verklaring van eenige Uitdrukkingen in de Wayangverhalen Palasara en Paṇḍu" (Bijdr. Kon. Inst. III, IV) p. 4.

3) Over de »waarheid" der natuurmythen, zie prof. Kern »Geschiedenis van het Buddhisme in Indië", I p. 232 sqq.

vormd, onbegrijpelijk en bovennatuurlijk moest voorkomen.

De Javanen konden in die oude mythe niets anders zien dan een wonderlijk verhaal betreffende de oude wijzen en helden, de voorouders der beroemde figuren uit hun bereids populair geworden Bhârata-Yuddha. Wat in de Indische mythe als *vanzelf* gebeurde, kon in de Javaansche voorstelling slechts door middel van allerlei wonderen of door tusschenkomst van *Bĕṭara-Guru* plaats hebben; wat ginds de kinderlijk-symbolische inkleeding was van een natuurverschijnsel, werd hier een laag-plastische beschrijving van een Javaansche vrijage. Dit voorzoover het algemeene karakter van onze lakon betreft.

Dat bovendien ook de dramatische inkleeding van de epische stof belangrijke afwijkingen in de voorstelling der feiten teweegbracht, spreekt vanzelf [1]).

Verder hadden we reeds gelegenheid op te merken, hoe ook hier Javaansche denkbeelden, zeden en gewoonten verschillende afwijkingen van 't Indische origineel veroorzaakten en tevens verklaarden; een sprekend voorbeeld daarvan was de stichting van Ngastina: een prinses zonder rijkszetel is voor den Javaan ondenkbaar en een prins wordt niet zoomaar geboren op een eilandje of zandbank in een rivier!

Veranderingen van geheel anderen aard zijn die, welke in lateren tijd ontstonden, toen de bron der mondelinge traditie troebel geworden was en de kennis der oude taal veel te wenschen overliet [2]). We merkten reeds op welke

---

1) Zie prof. KERN »Een Ind. Sage" etc. p. 22 en 23.

2) Cf. boven p. 147—148.

de lakon-formule

* Daarbij heeft men in aanmerking te nemen dat 't geraamte van elke lakon aan bepaalde eischen dient te voldoen.
Zie mijn opmerking daaromtrent in de ~~bijdr~~
Bijdr. Kon. Inst. VI, V (1898) p. 197 noot 3 en
p. 333.

Çantanu werd niet beschouwd als voorvader der Pāndawa's. In zijn plaats is door ~~bij~~ de Javanen Parāçara gesteld. Oorzaak van die verwisseling: de Javanen begrepen de niyoga niet. Vandaar dus dat de Javaansche geslachtslijst geheel anders is dan de Hindoesche.

de gevolgen waren van de opvatting, als zou 't tooneel der gebeurtenissen, in 't begin van de lakon beschreven, Wirâṭa geweest zijn [1]; ook het niet meer verstaan van den naam *Gajahoya* bracht niet-geringe veranderingen teweeg.

De samenhang tusschen het eerste en 't tweede deel van het stuk is zeer zwak; ook dit is een gewoon verschijnsel in de lakons (zie Een Ind. Sage p. 23).

Van wat men zou kunnen noemen „de vóórgeschiedenis" van *Çântanu* weet de lakon al heel weinig. 't Schijnt dat dit gedeelte, als zijnde minder boeiend en ook niet-direct in verband staande met de geschiedenis van de populaire helden, die later de voorouders ook der Javanen geworden waren, niet door de overlevering is vastgehouden: slechts flauw leeft nog de herinnering aan *dewi Jĕnawi* (= *Gaṅgâ*) voort in de lakon; men weet zelfs niet eens meer dat Ç. vorst van *Hâstinapura* was (we zagen welke gevolgen dit had), en van de opoffering van *Dewawrata*, zijn afstand van 't recht op den troon is niets overgebleven. 't Schijnt dat de Javanen het huwelijk van *Çântanu* met *Durgandini* hebben opgevat als een soort van (echt-Jav.) *santri*-huwelijk [2]) waardoor dus hij noch zijn voorzoon rechten verkregen op den troon. Is dat zoo, dan hebben we hier een zeer merkwaardig voorbeeld van den boven-besproken invloed van Javaansche zeden op de inkleeding van een Indisch verhaal. De twist tusschen *Dewabrata* en *Abiasa* en de daaruit voortgevloeide

1) Zie boven p. 167 en 178.

2) Voor deze meening pleit de uitdrukking in R. (p. 58 r. 5) »*kula baḍĕ manakawan*" (*manakawan* is practisch = *ñantri*).

strijd tusschen *Palasara* en *Sĕntanudewa* (volgens R.) is alleszins verklaarbaar, indien men zich voorstelt wat de Javanen van de onderlinge verhouding dezer personen weten.

Bij de behandeling van eenige volgende lakons zal blijken hoe de Javaansche opvatting der verhouding van *Sĕntanu* tot *Durgandini* en *Abiasa* een geheel van de Indische afwijkende voorstelling wekte ook van de later beschreven gebeurtenissen.

Nog een enkel woord over de verhouding van de Oud-Javaansche vertaling, zooals we die uit 't HS. van prof. KERN leerden kennen, tot de nieuw-Jav. lakon. Voorzoover ze zich strikt houdt aan het Indische origineel kunnen we natuurlijk niets bepalen. Doch de enkele afwijkingen, die we in de O.-Jav. vertaling aantroffen, komen niet altijd overeen met de voorstelling in de lakon van hetzelfde feit gegeven. Zoo weet b.v. de lakon niets van het door tooverij in een eiland veranderde bootje, waarvan de O.-J. vertaling vertaling spreekt. Daarentegen stemmen beide overeen in 't motief voor *Durgandhinî's* varen over de rivier, en ook de naam *Durgandhinî* (een woord dat in de Calcutta-editie van het Mahâbhârata in 't geheel niet voorkomt) hebben beide gemeen.

Uit 't hier opgemerkte volgt reeds dat althans niet altijd de oud-Javaansche vertaling een schakel vormt tusschen de oorspronkelijke Indische en de tegenwoordige Javaansche voorstelling der verhaalde feiten; veeleer zou men het oud-Javaansche Bhârata-Yuddha als zoodanig kunnen beschouwen. Intusschen, ons onderzoek strekte zich slechts over een zeer beperkt gebied uit, zoodat een beslissend oordeel in dezen voorbarig zou mogen heeten.

LIJST VAN TECHNISCHE TERMEN [1].

---

1) Aanvankelijk was het mijn plan een volledige lijst te geven van alle technische termen, die op het Javaansche tooneel, den toestel, de tooneelstukken en de poppen betrekking hebben. Bij de bewerking bleek mij echter, dat volledigheid met de mij hier te lande ten dienste staande hulpmiddelen onbereikbaar was. Het kwam mij daarom beter voor, mij slechts te bepalen tot die termen, welke ik in de voorafgaande hoofdstukken noemde, vermeerderd met nog enkele belangrijke, vooral op den tooneeltoestel betrekking hebbende, die ik kortheidshalve op de bladzijden 7–9 niet vermeldde, doch waarvoor ik verwees naar het opstel van prof. POENSEN.

De woorden zijn gerangschikt naar 't Javaansche *hanacarakan*. De cijfers, er achter geplaatst, verwijzen naar de bladzijden van dit proefschrift; slechts waar P. W. vóór een cijfer staat, duidt dit de betreffende bladzijde van prof. P.'s opstel aan.

Bohatta (Dr. Hanns) „Das Javanische Drama"

in Mitteilungen der anthropol. Gesellschaft in Wien Band ~~XXXV~~ (p. 278–308), Wien 1905. Weinig belangrijk. Hoofdzakelijk uit bekende Nederlandsche bronnen gecompileerd, en verder een Duitsche vertaling van de lakon Abiásá.

STELLINGEN.

Wilken Animisme II: Tweede uiting v. h. animisme is het spiritisme, d. i. de vereering van onzichtbare, vrij rondwarende geesten, waaronder in de eerste plaats de zielen der afgestorvenen. Benamingen:

nitu bij Bataks: een categorie v. geesten
bij alfoeren v. Ceram en Boeroe, bij Amboneezen, Kei-eil., Timor-laut eil.
bij Timoreezen, Rotineezen en Soembaneezen.
bij Soembaneezen o. a. ai-nitu geestenhout.
Tagal. anito, zielen v. afgestorvenen
Toml. lito

Samoa: aitu geest. aitua waar spoken of geesten zijn; Mao. een slecht voorteeken; Tag. Ibn. Bis. anitu; Bat., Sawu nitu, Mentawei Si-nitu geest, spook.
Kern (T. v. N. I. Jan. 1897) maakt onderscheid tusschen spoken (hantu) en geesten (nitu)

atua God; algemeen Polyn.: Mao., Tahiti, Marq. id.; Hawaï akua, Tonga hotua. Stamverwant Oud Jav. atuha en atuwa = oud, aanzienlijk. Day. hatuä held, man; Niasch: atatua, vroed, wijs; Mak. towa, oud, grootvader; tuwa-longrong, de eerste der voorvaderen. Mak. matuwa gelukzalig, machtig, een niet ongewone benaming van God. Day. tuah geluk. Bat.: "tuwa (mal. tuwah) geluk, zegen, heiligheid (vóór sommige woorden = ons „Sint", bv. mortuwa sombaon = de heilige sombaon; mortuwa debata = de heilige goden. 2/ matuwa, oud bejaard) zijn (mal. en Jav. tuwa); si-matuwa = schoonvader of schoonmoeder, (Lamp. matoha, Sund. mitoha, Mal. mäntuwa, Jav. maratuwa) atua wel oudvader (cf. Pitâmahâ = Brahma), aangezien bij de M. P. volken de vereering der voorouders zoozeer op den voorgrond treedt. atua = de Heer, de Andere, de Oudvader.

Jav. ratu vorst. [illegible] mal. en Ngadju-Day.
datuk grootvader, oudman, eerste, voornaamste.
tuwan heer.
tuwa oud, bejaard, hoofd, oudste.
datu = ratu.
Kĕdaton etc. P. [illegible]

mal. datuq grootvader
tuwa oud
tuwan heer
tuwah geluk.
hantu spook, boozegeest.

V tu bet. dus heer en oud. hantu [illegible] geest [illegible]

Oud-Jav. hantu = een booze geest, spook, maar ook „overleden" van een vorst. (cf. Ind. preta maar 't Ind. woord maakte juist den omgekeerden weg, evenals 't Jav. hyang). c. f. Jav. sang mati hyang p. 21. [illegible] hantu [illegible] geest

"het is [illegible] dus [illegible] der woorden [illegible] dat [illegible] beteekent.

hantu bij de Land-Dajaks: geesten en spoken. (Kern acht dit vreemd omdat bij Jav., Mal. en Ngaju-Daj. hantu niet is een algemeene naam voor geesten, maar voor spoken (Ind. preta). maar een spook is een kwade geest. ook bij de Zee-Dayaks heeten de mindere geesten (goede en kwade) ook antu „zoodat ook hier een verwarring tusschen anitu en hantu heeft plaats gehad, tenzij de woorden werkelijk oorspr. één zijn. [illegible] V [illegible] bet. bij de [illegible]

STELLINGEN.

I

De Javaansche woorden hyang, eyang en wayang zijn etymologisch verwant: hun gemeenschappelijke wortel is yang.

II

Het uit verschillende Mal.-Polyn. talen bekende hantu is etymologisch verwant met 't Jav. ratu (Mal. datuq etc.), en waarschijnlijk ook met het eveneens in een aantal Mal.-Polyn. talen voorkomende nitu (anitu, aitu etc.).

III

Het in de *Pakèms dalang* meermalen voorkomende somatali of sumantali ontstond uit een Oud-Jav. sumâtali, welk laatste woord een samenstelling is van Sanskṛt su + Mâtali.

IV

Het Javaansche pangudasmara is afgeleid van Sanskṛt ûha + smara.

V

In de Javaansche uitdrukking s i t i n g g i l b i n a t a r a n a is r a n a een verbastering van r a t n a. De verklaring, in 't Javaansche Woordenboek (s. v. *rana*, II) gegeven, is onjuist.

VI

Indien al het Javaansche r u k u h in de beteekenis van „bidkleed" van 't Arabische ركوع is af te leiden, 't Jav. r u k u h in de beteekenis van „helm" of „diadeem" is Maleisch-Polynesisch.

VII

Ten onrechte wordt in 't Javaansche Woordenboek [illegible] afgeleid van Sanskṛt o m.

VIII

De namen A n t a g o p a, S ĕ r a t i - m a n t r a en G o r a w a n g s a uit de Lakon K a n g s a (N°. XII van de 23 schetsen van Wayangstukken, door den Heer TE MECHELEN uitgegeven in Verh. Bat. Gen., deel XL) vinden hun verklaring in 't Indische H a r i w a ṁ ç a, respectievelijk in vs. 3316, 4552 en 4620.

IX

De eigenaardige wijze, waarop in de Lakons B h î m a zijn moeder en broeders met zich meevoert, vindt verklaring in 't Indische M a h â b h â r a t a I vs. 5839—5840.

Men vergelijke ook de van pu afgeleide woorden.
Wilken Animisme I p. 155: Pu bet. heer; Zuidoostereil. upu, Zuidooster-eil ubu; Soemba: umbu; Boeroe, Ceram en Halmahera: opo, opu of upu; Alfoeren v.d. Minah: opo, ĕmpung; bij Makass. pun, puun of pung vóór eigennamen; Bat. ompu of naar de uitspraak oppu, Lampongers: ampu, Jav. ĕmpu of pun (Kr. v. si)
Beteekenis: Grootvader of grootmoeder, heer, baas.
Bij de Alfoeren v.d. Minahassa: ĕmpung of Kasuruan is hier de gewone naam zoowel van de zielen der afgestorvenen als van de andere geesten, goede en kwade geesten der natuur. Dikwijls vloeien ze zoo ineen, dat onderscheiding moeilijk wordt. Ĕmpungs wonen in de bovenlucht.
Bij Boegin: Datu-palinge = schepper
Volkomen hetzelfde als hyang bij de Javanen.
Bat. ĕmpu of ompu grootvader, heer.
Ĕmpun de als heer, geest, grootvader te beschouwene, v.d. een zwijn, waarin men op de Westkust (bij de Bataks) meent dat de overledene zich incarneert. (v.d. Tuuk Bat Leesb. IV 92.
V pu (mpu) [Polyn. vu] bet.: heer, baas, meester (Fijitaal 192)
Tjamsch: po bv. Po Yang In 4 melan. is het vui = geest.
[illegible]

In 4 J. niet in van W.'s Wrenpel zijn.
Reeds in O. Jav. Ādip. Widhura „piñcang"
ook in de Lakons: „Kĕñeet" of piñcang
Widhura = v.d. dissel beroofd. gebrekkig.
en ook = wikala onvolkomen, verminkt, gebrekkig
mank

Kern: Bijdrage ter verklaring van eenige uitdr. in de wayang-verh. Palasara en Paṇḍu
B. K. I. III, IV p. 10. „op p. 13, r. 10 komt de naam van Çiwa's verblijf voor: Jinggring-sĕlaka
sĕlaka = zilver. | rajatâdri (zilverberg), rajataprastha (zilverplateau). Naam
van den Kailâsa, een der toppen van den Himâlaya en Çiwa's Olympus.
jĕnggĕrĕng = jĕnggorong; Kantjil III, 14, „aṅjĕnggĕrĕng rupaña kadi manungsa" v.e. ver-
jĕnggereng parmantig zich voordoen = zich als groot voordoen
jĕnggorong = zich groot voordoen. bv. jĕnggoronge sagajak
jinggring met een hoogen voet (v.e. wijnglas, tegenover depok)
hoog v.d. grond staan, hoog v.e. Kapsel.

-schrikken
op 't ooto.
mĕmĕdi
vogelver-
-schrikke

MBh. VII Dronaparwan 6273-6282, vooral 62[illegible]: sindhurâjasya mūrddhānaṁ
utsaṅge tam apâtayat = [arjuna] deed het hoofd van den Sindhuvorst
(= Jayadratha) vallen op den schoot [van Wṛddhakṣattra]. Bh. Y. 261 [Açwalalita]
[illegible]eapa ta sang yayahnira sĕdĕng mayoga matapenggihâcala madoh |
lumĕñĕp i raha ning wĕka yadin kapŏkana madadya sâtus ing ayun |
malĕsa mamŏkaneng laga nika tĕkĕr marawaçe musuhnya punaka |
tĕka mara[illegible]ye kisapwan i bapanya kaggat at[illegible]mah çirah juga katon |
Cohen St. p. 114 (Jarwa-vertaling) „ḍatĕng mariku pangkone bapane. Kaget awŏhasan mardd[illegible]
ñata katingal."
Lakons te meebelen, „Sĕmpani" (p. 102) is vorst v. Bana-kĕling, heeft geen kind, vindt den helm,
waarin Matasena (= Bhīma) gegeten had (maar door den olifant Gajahsena stukgestooten
was). Die helm wordt een (bruin) kindje, dat S. en zijn vrouw krijgt. Dit kind heet
[illegible] Tirtanatta of Jayadrata. [tirtha = jaya en nātha = vorst].

X

Dat in de Lakons Widura, de broeder van Pâṇḍu, als kreupel wordt voorgesteld, moet verklaard worden uit verwarring van 't Sanskṛt widura met widhura.

XI

De in de Lakons gewone opluisterende beschrijving (rarĕnggan) van den Kraton met de Gopura van vorsten is grootendeels ontleend aan 't Indische Sabhâparwan, meer bepaald aan str. 75—95 en 311—357.

XII

In den eigennaam ꦗꦼꦁꦒꦿꦶꦁꦱꦼꦭꦏ, die een vertaling is van het Sanskṛt rajatâdri (zilverberg), beteekent ꦗꦼꦁꦒꦿꦶꦁ: „massieve (groote en breede) hoogte," en is afgeleid van den wortel gung, gĕng enz. (Vergel. *jĕngyĕrĕng*, *jènggereng*, *jĕnggorong* en *jinggring*).

XIII

Sapwani als nomen proprium ontstond door verkeerde Nieuw-Jav. verklaring van Oud-Jav. Bhârata-Yuddha, str. 261, *d*; men leze: „*tĕka mara ye kisapwan i bapanya*" enz.

Kisapan = pangkon. Kisapan = pangkon

XIV

Pararaton (ed. Dr. BRANDES in Verh. Bat. Gen. deel XLIX) p. 1, r. 6—7: „hyang ing lawang" = „de Deurgod," d. i. de Javaansche Yamâdipati, de Indische Yama.

XV

Ibidem, p. 19, r. 26—27: „Raden Wijaya amañcal sisingkalan ing amuluku" beteekent: „Raden Wijaya schopte met zijn voet tegen eene door het ploegen ontstane vore [van dat rijstveld]."

XVI

Kantjil (ed. Dr. PALMER VAN DEN BROEK, 1878), zang VII, str. 126: „mĕlegung" beteekent: „waggelen, waggelend gaan."

XVII

Ibidem, zang V, str. 62, *b* en *c* leze men: „ [illegible]

XVIII

Drie Teksten van Tooneelstukken (ed. CH. TE MECHELEN, Verh. Bat. Gen., deel XLIII) p. 19 r. 6—7: „sanajan sirnane bak-ayunira si Erawati durung timbul" . . . vertale men: „Hoewel uwe oudere zuster Erawati, die verdwenen was, nog niet terecht is" . . .

Het hoofd van Bulabak, mpu Tapa-wangkĕng, wilde „agawe gopuraning agramanira, pinalampahan wĕdus bang sapalaki dening hyang ing lawang," en hem was daarvoor door den Deurgod (of den God v. Lawang) om een rooden bok gevraagd.

Uitgebreide Teksten (W. II p. 10 en 11). rarĕnggan ing gapura

mpu nujumĕnga minĕbing kori, gĕrating lawang, brangĕngĕng ing Kori bang, pinda-rasĕksa gĕrĕng²arsa anubruk; tĕmbene Kangŭninga, sirna sipat ing gupala, lir pendah cingkarabalawatpata, ingkang tĕngga Kori sela matangkeb

---

XV Br. vertaalt (p. 67): „R. W. nam het slikbord v. d. ploeg, die daar lag, en sloeg daarmede, zoodat K. M.'s borst en gezicht vol slijk geraakte."

't Geval heeft plaats op een oploopende sawah, waarop R. W. gevlucht was.

singkal het hout boven het ploegijzer, dat dient om de aarde uit de voor op zij te werpen = pañingkir = schuinsch hout aan een ploegschaar om de aarde op zij te werpen.

Kal = ⊥ wat (over-)schiet · onderstut

tĕlung singkal = drie voren, drie trekken met de ploeg.

singkalan voor, vore. ‖ sangkal 't hecht v. e bijl. haaksch.

pangkal beletsel, hinderpaal. singkĕl belemmering, hinderpaal.

jungkĕl met hoofd of top naar beneden gekeerd. Kal: [illegible]: haaksch

(p. 303) Soekemijn Gelpke: wluku = ploeg, best. uit het lichaam (singkal), het Kouter (Kato) enz. ‖ Jang. voor, vore = wĕlukon, lajaran „singkalan" dat wat door de singkal ontstaan is.

Over mañcal zie p. 109.

cf. sangkal ... sangkalputu ... F 't resultaat v. d. ploeg

Wdbk: „palegung = in de schaduw rusten [v. dieren en menschen]."

Aanth. achter Kantjil: „palegung in de schaduw rusten, v. runder." [W. W.] VIII, 126: „tan adangu, baskara nĕngahi sampun, bĕdug wayahira, Kĕbo warĕg dangu bukti, amĕlegung mulih marang ing panggonan."

VIII 7, c - 8, c: iya ana si Kĕbo, eca añjĕrum, aneng wurine si menda, tur sarwi anggagayĕmi, solahira ngenakenak, amalegung awake lĕmu agajih."

megung zwaaien, draaien, een bocht maken, zwenken. haywa megung - ontwijk het niet cf. Kantjil III 47

cf. Sundan. menggok zich keeren | Jav. menggung = gĕnjot een beweging

Jav. enggok zich wenden, zwenken. Bal. menggak-menggok (zwaaien met 't lichaam)

Zang V. metrum Gambuh: 7, 10, 12, 8, 8 (u, u, i, u, o).

Wdbk. blĕkĕnĕk „kort en gedrongen als een hoopje"; aant.: „een gevoel van wee of walging veroorzaken."

Andere lezinge: B a: ablĕgĕnĕk; C. ambĕngkĕnĕk

bĕlĕk = „dik [v. rook], stampvol [v. e. kaai]. - bĕlĕg „geheel en al, volkomen, massief.

blĕk = compact, massief. mas blĕg massief goud,

misschien blaka (rond borstig, vierkant weg) hiermee samenhangend. cf. wĕlaka

cf. wĕlĕg volop te eten geven.

Zie Kern. W. S. p. 44: „Elk praedicaat of attribuut dat in 't Nederlandsch met het redeaccent wordt uitgesproken, vereischt in Oud- en Nieuw-Javaansch den vorm v. e. substantief." bv. „angajĕng-ajĕng lampahe kang putra" hij zag met verlangen uit naar zijn zoon die op reis was, en „palajĕnge wadya sabrang matur datĕng raja Matahun" de troepen van overzee, gevlucht zijnde, zeiden aan den k. v. M.;

39 Kekons p. 327: „andangu sirnanting Pandu" hij vraagt naar de verdwenen Pandawa's.

zie verder p. 184.

F [illegible]

Dr. v. d. Vliet (Bijdr. Kon. Inst. IV, III) p. 293 vertaalt: „Doe het niet prins, deze boeta heeft niet te eten. Hij wil u misleiden door voor te geven dat hij een dochter heeft." enz.
Togog is de spreker. Narasoma is de prins. Ganggaspati is de buta. Sĕtyawati is de dochter.
Er volgt in den tekst: „angangkĕn gadah anak wadon; sa-engga panjĕnĕnga Kabintur ngantos kabĕkta, ofranden tiwus, botĕn lĕpat dipun-bĕkacĕm." (= inzouten, in 't zout leggen) [bĕkacĕm = bĕbacĕm] } volgens
bintur = lokaas, vd. met lokaas vangen. [tiwus = tiwas } aantt.
mangsa = verslinden, opvretten [v. dieren]. S. mâmsa = vleesch.

Klinkert Wdbk.: „biduwan (Skr.): zanger, zangeres; ook e. s. v. magischen zang met begeleiding v. tamboerijnen."
biduwanda „lijfbediende, ordonnans, lijfwacht, staande onder de bantara's"
Favre: [illegible] (S. [illegible]) chanteur de profession, joueur d'instruments, danseur.
v. d. Tuuk: [illegible] (Sanskrit widwân), „wijze, ziener, magische zang door [illegible] geressen uitgevoerd en [illegible] de rĕbana geaccompagneerd. Bij groote [illegible] zijn tot 30 v. d. zangeressen.
Wilken, Shamanisme (B. K. I. V, II p. 459 ... 469) zegt dat Maxwell het van 't S. widhawâ (weduwe) wil afleiden. W. zelf meent echter dat het M.-P. is, en vergelijkt ~~Mak.~~ O.-Jav. wiḍu en Halmaheirasch idu. (cf. ~~wi~~ Kidung en widu mangidung
c.f. ook bij de Tjams mĕduon (die zingt en bidt onder trommelslag))

---

vd. Tuuk: [illegible] (mĕmādah) zeggen, mededeelen; mĕmādahkĕn iemd. iets mededeelen.
pădah, voorteeken, voorbeduiding (Bat. poda = onderwijs, voorschrift.)
mādah wellicht verkorting v. mĕmādah (zie pădah) 't gezegde enz. in vers-maat; gedicht (in poëzie vooraal gebruikt, misschien uitspraak v. [illegible] vdT.)
[illegible] lof, lofrede; [illegible] lof, lofspraak, lofrede, aanbeveling.
Pijnappel: [illegible] arab. [illegible]; padah voorteeken; mĕmadah zeggen [illegible] spreken zeggen/.
Klinkert: [illegible] v. h. arab. [illegible] lofrede; tĕrmādah spreken, zeggen (in poëzie).
pădah voorteeken, voorbeduiding
Arab. Wdbk. Freijtag: [illegible], [illegible], [illegible] laude praedicavit, laudavit.
2e vd. Tuuksche klankwet: r in 't Jav. tusschen 2 klinkers, zoo hij in 't Mal. of Balin. door d vertegenwoordigd wordt, is in 't Bat. g en in Tag. en Bis. l.
bv. iring, hiding, iging, ilong (neus). Madur. elong [illegible] elena (Mas)
(adi) ari, adĕk, anggi, ali (jongere broeder). Madur. alek olĕ (M...)
pari, padi, page, palay. (rijst). Madur. padih
Jav. [illegible] alles wat gezegd wordt ter onderrichting of mededeeling. warahĕn = zeg hem of haar.
[illegible] aan den een of ander iets zeggen, mededeelen of bekend maken.
(Jav. wada heeft er niets mee te maken, is S. वाद)
Madur. Bala ([illegible]) = zeggen cf. Madur. alek (O. J. ari) en elong ([illegible]) [illegible] (neus) [illegible]

S. wistârin zich uitbreidend, breed, omvangrijk zeker epitheton ornans.
voorbb.: Bidasari: sultan ... bijak bestari
" 280 r. 3 v. o. suruh pĕrbuwat kipas bestari (waaier ...) Kipas
Ken Tambuhan: p. 1. ratu bestari. (misschien Perz. beshtari(?) = uitstekend! Ken Tipa
s[illegible] (vdTuuk) uitgebreide kundigheden bezittend, volleerd, uitgegroeid, talentvol.
Zowel bet. als afleiding zeer verdacht.

XIX

Lampahan Paṇḍu (ed. ROORDA) p. 132, r. 15—17: „He, sampun purun, den! Punika buta mĕmangsa, boten angsal, adamĕl gĕlar" enz. vertale men aldus: „Och, waag het toch niet, prins! Dit is een menschen-etende butå, [maar] hij heeft geen menschenvleesch kunnen krijgen, en nu verzint hij een list" enz.

XX

't Maleische بدوون (*biduwan*) is niet aan 't Sanskṛt ontleend, maar afgeleid van 't echt Mal.-Pol. *bidu*.

XXI

Het poët. Maleische mādah (in bĕrmādah) is niet aan 't Arabisch ontleend, maar is etymologisch verwant met 't Jav. warah.

XXII

~~'t Mal. [illegible] is — direct of indirect — ontleend aan 't Sanskṛt [illegible].~~

XXIII

Het in een aantal voorbeelden door den Heer VAN DER PANT (Tijdschr. Bat. Gen. XXXI, p. 65—66) als Bataviaasch Maleisch opgegeven „katanja" komt zoowel in

beteekenis als wat 't spraakgebruik betreft volkomen overeen met 't Oud-Jav. rakwa en 't Nieuw-Jav. mĕngkono. (Cf. Sanskṛt iti).

XXIV

In de Javaansche Lakons vindt men enkele trekken, die erop wijzen dat vroeger ook op Java een matriarchale familie-inrichting bestond.

XXV

Het feit, dat reeds in 't begin van de achtste eeuw (Çaka) de Koça Cand(r)akiraṇa op Java bestond (Tijdschr. Bat. Gen. XXXII p. 130 en Pararaton p. 181 noot) pleit tegen Dr. Brandes' meening omtrent den tijd waarin de *eigenlijke* Hindu-invloed op Java een aanvang zou hebben genomen (n. l. ± 700 Çaka).

XXVI

De gemeenschappelijke voorouders van de volken, behoorende tot de Westersche afdeeling van de Mal.-Pol. volkengroep, moeten zoogenaamd shamanistische plechtigheden gevierd hebben; de daarbij fungeerende priesters (mediums of shamanen) werden aangeduid door namen, waarvan de Oud-Jav. termen widu en walyan rechtstreeks afstammen.

XXVII

Verbleekte en gedeeltelijk-verbasterde overblijfselen van zulke shamanistische plechtigheden vindt men o. a. nog in

1) een horloge dat stil staat – Eh! mati Katanya.
een paard dat schuwt – Kĕnapa Koedanya bĕgitu si? Takut, Katanya.
Iemand die zoomaar een huis binnenloopt – Tra bilang itĕm, tra bilang poetih, troes masoek roemah orang, Katanya.

arj. Wiw. str. 79: „tunggal rakwa Kanin ikang mahāwaitha" = tegelijkertijd werd de groote over gewond." rakwa = iti. A.W. 116: sang sajjana rakwa. [illegible] 162, 163. Kern Kawi. St. 77.

Ādip. 58: „Brahmacāri rakwa sira"

Lakons te M.: „wong wadon mono ora duwe wĕsesa" p. 66, r. 6 v.o.
„pandita mono awas" p. 56, r. 8.
„wong urip mĕngkono (of mono)" de levenden.
„Sĕdulur mĕngkono"
„wong tuwa mono amane laku" p. 197 onderaan
„cangkrima mekatĕn punapa?"

---

24) [illegible] van volken met matriarchale familie-inrichting grondt zich op wat afstamt van dezelfde moeder (samantai, sadapuw). In een saboewa-proes afstammelingen alleen [illegible] vrouwel. kant. Hoofd v. e. sat. peoewi is de oudste broer v. d. moeder, grootmoeder enz. Deze heet pĕnghoeloe-roemah. Bij matriarchale eigenlijk niet sprake van samenleving tusschen man en vrouw. Goederen v. e. man aan zijn broeders en aan de kinderen v. z. zusters. Vooral de oudste van v. moederszijde (mamak) heeft stem in 't huwelijk. Bruidegom gaat de bruid bezoeken. Man komt bij de vrouw inwonen. [illegible] „De mamaq fungeert als de eigenl. vader zijner kamanakans.
Herhaaldelijk in de lakons een meisje, dat gedroomd heeft v. jonkman. Haar vader gaat dien voor haar zoeken, brengt hem, zij trouwen & 5 dagen zeer gelukkig. Dan gaat de man weer heen. bv. Bagaspati, Sajanati, Narsooma.
Lak. 100 Vorst v. Tasikmadu laat de beslissing v. huwelijk zijner dochter over aan zijn zoon.
Lak. 224 (cf. uitgebreide lakon (W. II) Gijot pati hasrati putri) Kassena, de zoon v. Kasradra beslist dat er een sayĕmbara zal plaats hebben.
272. Gandamana treedt op als [doorgehaald] sayĕmbara van het kind zijns zwagers, Durpada, n. l. 't meisje Drupadi.
In de 39 Lak. (cod. 2133) herhaaldelijk kleinkinderen van bĕgawans in de patapan, kinderen v. des bĕgawan's dochter en een der PP. (bijv. Arjuna) die niet eens weten, wie hun vader is en dan hem vader gaan zoeken. Zie Encycl. N. I. deel 4 p. 761

XXV. Kern (Actes du 6 Congrès): „Ce livre n'était pas destiné à l'étude du Sanskrit, mais c'était un manuel pour faciliter la lecture des ouvrages de la littérature Kavi." „La source première de son ouvrage a dû être un Kosha sanskrit." [illegible]
Dr. Brandes: „De studie v. h. S. schijnt reeds een aanvang genomen te hebben in de periode v. [doorgehaald] 850 Çaka. Het S.-oud Jav. wdbk. moet, naar 't boek zelf zegt, vervaardigd zijn onder een Çailendra-vorst, een zekeren Çri Maharaja Jitendra, wiens naam [illegible] noemt. Dit werk moet gebaseerd zijn op Amarakoça's Amaramālā.

[illegible]
[illegible] Shaw [illegible]
[illegible] voorweg, en tevens [illegible]
Volken. Shaw [illegible] geschiedenis [illegible] gaat [illegible]

De Groot: Shamanisme is die vorm van godsdienst, waarin het beginsel wordt gehuldigd dat er bovennatuurlijke wezens bestaan, die buiten de waarneming liggen van den gewonen mensch, en derhalve de tusschenkomst van een zekere klasse van bevoorrechten noodig acht om hen met de menschen in verbinding te brengen.

Bat.	begu	[illegible]	
Mal.	bidu, biduan		
Malaka	bidu	hantu-bélian	
Tjams:	meducon		
Makass. } Boegin. }	bissu en sanro (?)		
Oud Jav.	widu (cf. Toradjasche Verteelingen p.)	walyan	
Dayaks	tirau (sahin, sabadur)	balian	basir
Zee Day.		bilian	
		manang bali	cf. p. 52 - noot.
Alfoeren		walian, walian tuwa	
Bisaya's		babaïlan	
Toradja - sando		te Parigi balia.	

Bat. begu de individualiteit v. e. afgestorvene; geest; spook

Kabeguwon het geestendom, het hiernamaals

begu-begu zekere kleine vlindersoort

[illegible] samen [illegible] heeft. [illegible] p. 52 noot 2 [illegible]

cf. Skeat

[illegible] Shaman p. 407-492. [illegible]

het „Radja-feest" der Tjams (Bijdr. Kon. Inst. VI, 1 p. 338 sqq.) en ook in de „Thadati-spelen" der Atjèhers (Dr. Snouck Hurgronje, „De Atjèhers", II p. 226—254).

XXVIII

Ten onrechte beweert Codrington („Melanesian Anthropology and Folklore", p. 332) dat de dansen en spelen der door hem beschreven volken **geen** godsdienstigen achtergrond hebben.

XXIX

Voor eene vruchtbare beoefening der volkenkunde is kennis van taal en literatuur van minstens één der bestudeerde volken een onmisbaar vereischte.

Taal: [illegible]

[illegible]

28. Codrington: [illegible] de mystieke [illegible] tamate [illegible] qat [illegible] quatu [illegible] tamate [illegible] = mensch [illegible] van ata (cf. mata = oog) [illegible] de drum's (=trompadi) dragen [illegible] menschen [illegible]

C. zegt: dat dansers bij sommige dansen worden verondersteld ghosts (tamate) te zijn bewijst niets, aangezien ook geesten zich vermaken met dansen. Maar [illegible]

De C. ...

Radja-feest. van de Mohammedaansche Tjams. Loods, waarin een krib of bak, daarvoor schotels met spijzen. Aan de zoldering hangen figuren van paarden, apen, olifanten etc. - Schommel. Een vr... uit het dorp vervult de voornaamste rol, geheeten „het vrouwelijk lichaam v.d. radja." Zij danst en schommelt en roept daarbij de geesten der voorouders aan, onder begeleiding v.e. orkest. Een Meduon (cf. widu) zingt en bidt onder trommelslag.
De Radja werpt zich een sluier over 't hoofd en men bedekt haar met een ...kleed; ze raakt in zenuwachtigen toestand en gaat eindelijk weer schommelen en dansen. (zie ook mijn werk p. 31 noot 1). Daarna kluchten vertoond. (Schommels worden ook gebruikt bij door de manangs en bij de troeboekvisscherij in de Brouwersstraat.
De radja heet ook wel muk-Kaing yang.
Po Yang = de goden der heidensche Tjams.

Thadati-spelen. Zijn bij de Atjehers een rateb [illegible] (?) geworden. (يا سادتي o mijne heeren!), vandaar de zaak (dit spel) en vandaar de knaap die de hoofdrol speelt denzelfden naam.
Vrouwelijk uitgedoschte thadati met erotische gebaren. Zij komen voor geld spelen (cf. ambarang wayang). Wedstrijd (2 gezelschappen van 2 versch. gampongs).
Van acht uur 's avonds tot na den volgenden middag.
Loods van bamboe met houten stijlen. lagèe's (gangwijzen) ...
Begint met zich neer te vlijen en te slapen.
gebarenspelen, deels met hoofd en handen, deels met doeken
Door 't knappen der vingers geluiden voortgebracht
gesprekken tusschen beide partijen, bestaande uit wederzijdsche begroeting en vragen en antwoorden.
Sirih. Beide handen op 't hoofd.
Verhaal: een zeer dappere ridder, die tapa deed.
Eerst echt Mal-Polyn. groet, dan Moslimsche begroeting
Kampong Djawa
Vele pantons, ook wat den vorm betreft
Kleeding v.d. thadati: Koepiah met gouden tampō (kruin) op 't hoofd. Vele vrouwel. sieraden: vest en baadje met vele gouden knoopen. Doek over de schouders, armbanden, ringen, halsketen, zilveren halsketen. Waaier in de hand.
Stukken panton voorgedragen, toespelingen op de min, opgewekt-nissen
geurenda-vogel
Thadati zingt onder begeleiding
Thadati-spel een verboden vermaak, maar zeer populair, en daar door de vingers gezien door de teungkoe's en oelama's.
Wijze van kleeding en optreden der thadatis in verband (moet) (volgens ...) in verband gebracht worden met de paederastie; maar toch de paederastie niet hierdoor direct bevorderd. (Dit contradictio)
Beteekenis der thadatispelen (volgens S. H. zelf) voor 't volksleven 't best te vergelijken met 't wayangspel der Javanen. Beide boeiend voor 't volk omdat 't alwat van nationale overlevering, wetenschap, godsdienst, kunst tot eigendom v.h. groote publiek is geworden, daarin ter sprake komt.

Wilken Shamanisme (p. 492) zegt:
De gissing is niet te gewaagd dat het menari bij de Maleiers en de daarmede overeenkomende dansen bij andere volken v.d. archipel oorspronkelijk slechts shamanendansen waren.

pajoge's bij de Mak. en Boeg.
ronggengs of taledeks op Java
menari bij Mal.

{ leden, armen, handen en vingers kunstmatig bewogen en krampachtig verwrongen.

In Palemb. bovenlanden: menari-piring bordendans.